Mărturia disoluției, a dislocării sau a conflagrației comunității este cea mai importantă și mai apăsătoare mărturie a lumii moderne, cea care reunește, poate, toate celelalte mărturii pe care această epocă se vede nevoită să le asume, în virtutea unui decret sau a unei necesități neștiute.

Jean-Luc Nancy

COLECȚIA PANOPTICON

Idea Design & Print
Editură
2005

JEAN-LUC NANCY

COMUNITATEA ABSENTĂ

EDIȚIE REVĂZUTĂ ȘI ADĂUGITĂ

Cu o prefață de
JEAN-LUC NANCY
și
o postfață de
EMILIAN CIOC

Traducere de
EMILIAN CIOC

Idea Design & Print
Editură
2005

Titlul original:
Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*
© Christian Bourgois Editeur, 1986 et 1990

© Idea Design & Print Editură, Cluj 2005, pentru această versiune.

Această carte a fost editată cu sprijinul
Ministerului Francez al Culturii – Centrul Național de Carte

REDACTOR DE COLECȚIE
Ciprian Mihali

REDACTOR
Ciprian Mihali

COPERTA
Eugen Coșorean

TEHNOREDACTARE
Lenke Janitsek

CONCEPȚIE GRAFICĂ ȘI TIPAR
Idea Design & Print, Cluj

ISBN 973-7913-22-1

PREFAȚĂ LA EDIȚIA ÎN LIMBA ROMÂNĂ*

Istoria textelor filosofice dedicate în anii 1980 comunității ar merita scrisă cu multă rigoare, fiindcă, printre altele dar în mai mare măsură decît altele, această istorie este revelatoare pentru o mișcare profundă a gîndirii în Europa acelei vremi – o mișcare care ne mai poartă încă, deși într-un context care s-a schimbat mult între timp și în care motivul comunității, în loc să ajungă la lumină, pare să se cufunde în beznă (mai ales în momentul în care scriu aceste rînduri: pe la mijlocul lui octombrie 2001). În *Comunitatea absentă*, evocasem începutul acestei istorii, însă prea pe scurt. Revin aici asupra ei, grație prilejului oferit de această prefață, și beneficiind de distanța în timp care permite o mai bună înțelegere.

În același timp, contextul dificil pe care-l aminteam adineauri – devastările și războaiele comunitariste de toate felurile și care afectează toate "lumile" (cea veche, cea nouă, lumea a treia și a patra, nordul și sudul, estul și vestul) – face poate utilă retrasarea unei mișcări care nu aparține gîndirii decît în măsura în care, mai întîi de toate, aparține existenței.

* * *

În 1983, Jean-Christophe Bailly propunea o temă pentru un viitor număr din revista *Aléa*, pe care o publica la vremea aceea la editura Christian Bourgois.[1] Tema propusă era formulată astfel: "Comunitatea, numărul".

Elipsa pe deplin reușită a acestui enunț – în care se întrec siguranța și eleganța, aceasta fiind marea artă a lui Bailly – m-a surprins de îndată ce

* Prima versiune a acestei prefețe a fost scrisă pentru a doua ediție a traducerii în italiană a cărții lui Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, publicată la Editura SE din Milano, în 2002. Tot această versiune, precedată de un preambul, a fost publicată în Franța sub titlul de *La Communauté affrontée* (Paris, Galilée, 2001). Am revăzut-o și adăugit-o pentru a prezenta traducerea în spaniolă a cărții lui Blanchot. În această formă, ea apare acum ca prefață la ediția în limba română a *Comunității absente*.

1. Cîțiva ani mai tîrziu a trebuit să renunțe la ea și atunci a încercat să fondeze o altă revistă, mai importantă, cu alți colaboratori printre care mă număr și eu (alături de Lacoue-Labarthe, Alferi, Froment-Meurice...). Nu s-a găsit un editor potrivit pentru un proiect prin esență complex și multiplu fiindcă noi refuzam să ne definim printr-o "linie" sau printr-un manifest. Ni se părea că trecuse vremea revistelor întemeiate pe o "ideologie" (precum *Tel Quel* și alte cîteva). Adică și timpul revistelor care alcătuiau o "comunitate", fără ca acest cuvînt să fie totuși folosit. Grupul nostru, variabil de altfel, nu alcătuia o comunitate. Istoria revistelor din Franța de după 1950 ar aduce cu siguranță lumină în dispariția progresivă a grupurilor, colectivităților sau comunităților de "idei" și, prin urmare, în mutația la nivelul reprezentării unei "comunități" în genere. Revista fondată de Bataille, *Critique*, avea o cu totul altă presupoziție, în principiu îndepărtată de orice identitate teoretică. Ceea ce nu înseamnă că nu constituia, în anii '60 și '70, un efect de "rețea": era un loc comun pentru cei care se îndepărtau de orice comunitate.

am primit propunerea de a scrie un articol, şi nu am încetat de atunci să admir prezenţa de spirit a acestui enunţ.

"Comunitatea" era pe atunci un cuvînt nesocotit de discursul gîndirii. Fără îndoială, el trebuia să fie rezervat pentru uzul instituţional al expresiei "comunitate europeană", întrebuinţare despre care astăzi, după aproape douăzeci de ani, ştim cît de mult dăunează conceptului pe care-l foloseşte: nici acest aspect nu este străin de problema "comunităţii", în forma în care ne bîntuie, în forma în care ne părăseşte sau în care ne stînjeneşte. Fie că ştiam fie că nu la vremea aceea, cuvîntul şi conceptul ei nu puteau să nu cadă în capcana numită *Volksgemeinschaft* nazistă, "comunitatea poporului" în sensul pe care îl cunoaştem. (De altfel, în mediile de stînga din Germania, cuvîntul *Gemeinschaft* provoca încă un foarte puternic reflex de ostilitate, iar cartea mea, tradusă în 1988, a fost făcută nazistă într-un ziar de stînga din Berlin. În 1999, în schimb, un alt ziar din Berlin, provenit din fosta Germanie de Est, vorbea despre aceeaşi carte în termeni deosebit de elogioşi sub titlul "Reîntoarcerea comunismului". Mi se pare că această dublă anecdotă rezumă amfibologia, echivocul şi poate chiar aporia, dar şi insistenţa obstinată, nu neapărat obsesională, pe care le provoacă cuvîntul "comunitate".) De altfel, ceea ce mai rămînea în 1983 din încrederea socializantă, indiferent de grad şi de formă, păstra o anumită afecţiune pentru cuvîntul "comunism" (de bună seamă, cu condiţia să regăsim exigenţa lui primă împotriva "comunismului real", pe care nu mai era nevoie să-l descoperim).

Or "comunismul" indică o idee şi un proiect, în vreme ce "comunitatea" pare să noteze un fapt, un dat. "Comunismul" se declară în favoarea unei "comunităţi" care nu este dată, pe care şi-o fixează ca ţel. În enunţul lui Bailly, mi s-a părut pe dată că aud: "ce *este* comunitatea?", ca o întrebare ce o înlocuia în tăcere pe alta: "Ce proiect comunist, comunitar sau de comuniune?". "Ce este?", mai mult "Care este fiinţa sa, ce ontologie dă seama de lucrul pe care îl indică un cuvînt bine cunoscut - *comun* - dar al cărui concept va fi devenit foarte nesigur?"

Conceptul însuşi cerea o analiză şi, tocmai de aceea, invitaţia manifesta deja o reţinere în raport cu registrul *proiectului* în genere. (Bailly provenea dintr-o stîngă radicală, dacă nu de-a dreptul extremă, dar nu comunistă în sensul de partid.) Însăşi punerea în evidenţă a cuvîntului îl impunea ca program de analiză şi, fără îndoială, de problematizare.

"Numărul" era la rîndul lui neaşteptat, dar într-un alt fel. Brusc, el reamintea nu numai evidenţa înmulţirii considerabile a populaţiei mondiale, ci, o dată cu ea - ca un efect sau ca un corolar calitativ al său - şi evidenţa unei multiplicităţi ce se sustrage înglobărilor unitare, evidenţa unei multiplicităţi ce-şi înmulţeşte diferenţele, ce se dispersează în mici grupuri, în indivizi chiar, în multitudini sau în populaţii. În acest sens, "numărul" însemna reluarea şi deplasarea a ceea ce fusese "masa" sau "mulţimea" în numeroase analize de dinainte de război (Le Bon, Freud etc.) sau, din alte perspective, de după război. Or noi ştiam că fascismele fuseseră nişte operaţii efectuate pe "mase", în vreme ce comunismele fuseseră nişte operaţii efectuate pe "clase", şi unele şi celelalte cu domiciliu forţat într-o misiune istorică.

Enunţul putea fi aşadar citit ca un compendiu fulgurant al problemei pe care noi o moşteniserăm ca problemă a "totalitarism/ului, ~ elor" - pusă nu atît în termeni nemijlocit politici (ca şi cum ar fi fost vorba de o problemă legată de "guvernarea cea bună"), ci în termeni care trebuiau înţeleşi în dimensiunea lor ontologică: ce este aşadar comunitatea dacă numărul devine unicul ei fenomen - lucrul în sine chiar - şi dacă nici un "comunism" şi nici un "socialism", naţional sau internaţional, nu mai susţine nici cea mai firavă urmă de figură sau de formă de comunitate, nici o urmă de schemă identificabilă? Şi ce este aşadar numărul, dacă multiplicitatea sa nu mai are valoare de masă aflată în aşteptarea unei puneri în formă (formare, conformare, informare), ci, în definitiv, are valoare în sine, într-o dispersare pe care nu se ştie dacă se cuvine să o numim diseminare (exuberanţă seminală) sau fărîmiţare (pulverizare sterilă)?

* * *

Or, întîmplarea a făcut ca, în momentul în care Bailly propunea această temă, să mă aflu la capătul unui an de cursuri dedicate lui Bataille înfăţişat dintr-o perspectivă politică. Căutasem în mod foarte precis posibilitatea unei resurse inedite care să scape atît fascismului şi comunismului cît şi individualismului democrat sau republican (la vremea aceea încă nu şi "cetăţean", potrivit acestei noţiuni care de atunci încoace a încercat să răspundă aceleiaşi probleme, fără a contribui însă la un progres real). De fapt, căutam în Bataille fiindcă ştiam deja că la el circula cuvîntul şi motivul comunităţii - iar mobilul acestei cercetări era acelaşi cu mobilul enunţului lui Bailly (care cunoştea bineînţeles opera lui Bataille, fără a face totuşi trimitere la el). Acest index de cercetare însemna desigur şi pentru unul şi pentru celălalt, fără a conştientiza însă foarte limpede miza, o punere a problemei care să nu fie întîi de toate nemijlocit sau exclusiv politică: înaintea sau în retrasarea "politicului"[2] regăseam faptul că există ceva "comun", "împreună" şi "nume-

2. În 1981, Philippe Lacoue-Labarthe şi cu mine propusesem conceptul de "retragere a politicului" drept motiv iniţial de lucru pentru un "Centre de recherches philosophiques sur le politique" găzduit de École Normale Supérieure, rue d'Ulm, prin ospitalitatea lui Derrida, dar şi a lui Althusser care nu a putut totuşi participa la lucrări. Această expresie voia să indice o exigenţă de *retrasare* şi nu de retragere (aşa cum au crezut unii) a instanţei politice, privată de acum înainte de contururile sale distincte şi identificate. Acest demers era, în mare, paralel cu cel care a venit mai pe urmă cu privire la comunitate: într-un sens, însă, aceste paralele nu se întîlnesc şi stau mărturie tocmai pentru imposibilitatea de a întemeia o politică pe o comunitate corect înţeleasă şi pentru imposibilitatea de a defini o comunitate pornind de la o politică presupusă a fi adevărată sau dreaptă. Aş spune astăzi că această distanţă dintre motivele "politicului" şi ale "comunitarului" era la rîndul său un simptom al unei dificultăţi ce nu a încetat să se precizeze. De altfel, e şi o distanţă ce persistă între Lacoue-Labarthe (mai politic) şi mine în interiorul muncii noastre *comune*... (pentru el, "comunitate" trimite întotdeauna şi mai întîi de toate exaltarea nazistă; voi reveni la acest

ros", şi faptul că poate nu mai ştiam cîtuşi de puţin cum să gîndim acest regim al realului.

Desfăşurarea cursului mă lăsase nesatisfăcut. Bataille nu îmi dăduse posibilitatea de a ajunge la o politică inedită. Dimpotrivă, în mai multe privinţe, el a îndepărtat însăşi posibilitatea politică. În textele sale de după război, şi pînă la sfîrşit, s-a îndepărtat de climatul politic al gîndirii sale de dinainte de război. În mod analog, s-a îndepărtat atît faţă de orice rivalitate cu "ştiinţa" sociologică cît şi faţă de orice încercare de întemeiere a unui grup sau a unui "colegiu". Nu se mai punea problema ca o "sociologie sacră" să retragă fascismelor energia pulsională şi "activistă" în care el le intuise resortul principal. Agitaţia heterologică eşuase iar războiul încheiat cu victoria democraţiilor, în loc să fi pus în lumină forţele extatice, lăsa în umbră proiectele politice.

Prin urmare, tot aşa cum făcea din "suveranitate" nu un concept politic ci ontologic şi estetic – etic, am spune noi astăzi –, tot astfel Bataille ajungea să considere că legătura puternică (pasională sau sacră, intimă) a comunităţii este rezervată "comunităţii îndrăgostiţilor", aşa cum o numea el. Aceasta venea aşadar în contrast cu legătura socială ca un fel de contra-adevăr al său. Ceea ce fusese investit cu necesitatea de a structura societatea – fie chiar şi prin mijlocirea unei breşe transgresive – era depus în afara ei, într-o intimitate cu care politica nu avea nici un contact.

Mi se părea că recunosc aici un aspect al constatării că întreaga epocă începea în mod obscur să decupleze politica de faptul-de-a-fi-în-comun[3]. Însă, şi de o parte şi de cealaltă, fie că era vorba de comunitatea unei intimităţi intense sau de societatea întemeiată pe o legătură omogenă şi extensivă, punctul de referinţă al lui Bataille mi-a apărut a fi acesta: instituirea dorită (pe care fie o atingem în iubire fie o abandonăm în societate) a unei comunităţi ca înglobare în interioritate, ca prezenţă la sine a unei unităţi realizate. Mi se pare aşadar că trebuia analizată această presupoziţie a comunităţii – chiar dacă ea era clar desemnată ca imposibilitate şi astfel răsturnată într-o "comunitate a celor ce sînt fără de comunitate" (expresie pe care o citez din memorie şi fără a şti astăzi dacă ea aparţine lui Bataille sau lui Blanchot. M-am hotărît să scriu aceste rînduri fără a reveni la texte, dînd aici loc memoriei, singura care poate reda mişcarea urmată atunci şi imprimată în mine: recitirea m-ar face să rescriu istoria.)

Mi se impunea astfel gîndul că, de-a lungul tradiţiei filosofice, pînă şi în depăşirea batailliană a tradiţiei (şi, mai înainte, în depăşirea operată de Marx, fără îndoială), a existat o reprezentare a comunităţii căreia reflecţia asupra

aspect). Nici aici nu e nimic personal sau la întîmplare: am putea de altfel pune în legătură aceste detalii cu multe alte lucrări şi cu multe alte nume din istoria acestor ani.

3. Dispariţie a politicii ca "destin al popoarelor" prin dispariţia "popoarelor" însele, fie şi numai prin înglobarea lor politică în forma statului-naţiune. În mod simetric, dispariţie a politicii de stat în favoarea entităţii mai nou numite "societate civilă" (prin intermediul istoriei mişcării Solidarność din Polonia), sau reducere a politicii la o exercitare vigilentă a "drepturilor omului".

"totalitarismului" – care îşi punea pretutindeni amprenta în acei ani, care impunea tuturor o clipă de răgaz – mă făcea să-i atribui acest caracter esenţial: comunitatea se realizează ca propria sa operă.[4] În schimb, reflecţia dificilă, neliniştită şi parţial nefericită a lui Bataille invita gîndirea să zăbovească – împreună cu ea dar şi dincolo de ea – asupra a ceea ce mi s-a părut că putem numi "comunitatea fără operă".

Expresia "suspendare a operei" era luată de la Blanchot, aşadar chiar din proximitatea lui Bataille, din comunitatea sau comunicarea numită "prietenie" şi "dialog infinit" între unul şi celălalt. Din această comunicare foarte deosebită şi tăcută, oarecum secretă, îmi venea, iată, un cuvînt pentru a încerca să arunc din nou zarurile unei repuneri în joc.

Anii ce au venit urmau să arate cît interes suscita motivul comunităţii şi cît de necesară devenea încercarea de a recalifica această regiune a omului sau a fiinţei pe care nu o mai purta nici un proiect comunist sau comunitarist. A o califica într-un mod diferit însemna în fond: a nu o mai califica prin ea însăşi, a ieşi din tautologia în care comunitatea constituia o substanţă şi o valoare în sine (şi, fără îndoială, întotdeauna sub un indice mai mult sau mai puţin creştin: comunitate primitivă a apostolilor, comunitate religioasă, biserică, comuniune – provenienţele lui Bataille erau de altfel foarte limpezi în această privinţă). După cartea lui Blanchot şi după cartea mea, a existat o serie întreagă de lucrări care tematizau şi calificau comunitatea – iar această serie continuă şi astăzi, dar într-un context în care, în Statele Unite, a fost reinventat un "comunitarism" ce ar cere o altă examinare.[5]

* * *

Blanchot a scris *La communauté inavouable* ca răspuns la articolul pe care l-am publicat sub titlul de *La communauté désœuvrée,* în perioada în care eu lucram deja la continuarea articolului în forma unei cărţi. Acest răspuns m-a surprins foarte tare, mai întîi fiindcă atenţia marcată a lui Blanchot demonstra importanţa motivului, nu numai pentru el ci, prin el, pentru toţi cei care resimţeau o necesitate imperioasă, violentă chiar, de a redeschide şantierul instanţei pe care comunismul o ocultase cu aceeaşi forţă cu care o scosese la iveală: instanţa "comunului" – dar şi enigma sau dificultatea ei, caracterul său ne-dat, in-disponibil şi, în acest sens, cel mai puţin "comun" din lume...

Însă am fost la fel de surprins şi de faptul că răspunsul lui Blanchot era deopotrivă un ecou, o rezonanţă, şi o replică, o rezervă şi oarecum un reproş.

4. Tocmai în acest punct se producea o întîlnire cu reflecţia lui Lacoue-Labarthe asupra nazismului – şi în special asupra nazismului lui Heidegger – ca "naţional-estetism".

5. Nu amintesc decît – şi în dezordine – fie că titlurile cărţilor conţin sau nu cuvîntul "comunitate", lucrările lui Agamben, Rancière, Laclau şi Mouffe, mai tîrziu cele ale lui Ferrari apoi cele ale lui Esposito, printre multe altele.

Nu am elucidat niciodată în întregime această rezervă sau acest reproș, nici într-un text, nici pentru mine însumi, nici în corespondența cu Blanchot. Vorbesc aici, cu prilejul acestei prefețe, pentru prima oară despre toate acestea.

Nu am făcut-o pentru că nu mă simțeam (nici atunci și nici acum) nici capabil și nici autorizat să elucidez secretul pe care Blanchot îl desemnează clar prin titlul său – și chiar prin textul său, fiindcă, înspre sfîrșit, el vorbește despre "ceea ce e de nemărturisit" dintr-o moarte provocată din dragoste, dintr-o iubire născută în moarte (iar acest lucru nu este cu putință de mărturisit nici chiar atunci cînd este spus).

Fără îndoială, taina de nemărturisit ține de (însă nu stă *în*) faptul că acolo unde eu pretindeam că pun în lumină "opera" comunitară ca și *condamnare la moarte* a societății, și, în mod corelativ, că stabilesc necesitatea unei comuntăți care să se refuze operei, și care să prezerve astfel esența unei comunicări infinite (ce își comunică un "sens absent", pentru a vorbi din nou ca Blanchot, și pasiunea acestui ab-sens, sau pasiunea în care constă acest ab-sens) – tocmai acolo, așadar, Blanchot îmi semnifică sau, mai degrabă, îmi semnalează *ceea ce e de nemărturisit*. Alăturat lui *neînfăptuit* din titlul meu, însă în opoziție cu el, acest adjectiv ne propune să ne gîndim că sub suspendarea operei există încă operă, o operă de nemărturisit.

El ne dă de gîndit (încă o dată, scriu fără a reciti textele, scriu nu pentru a rezolva ci pentru a atrage atenția viitorilor cititori) că acea comunitate a celor ce sînt fără de comunitate (de acum înainte, noi toți), comunitatea fără operă, nu se lasă revelată ca taina dezvăluită a ființei-în-comun. Și, prin urmare, nu se lasă comunicată, cu toate că ea este comunul însuși și, fără îndoială, tocmai pentru că este acest comun.

Ea agravează mai degrabă acest secret, și subliniază imposibilitatea sau, mai degrabă, interdicția de a ajunge la el – sau inhibiția, pudoarea sau rușinea de a o face (toate aceste accente figurează, cred, în textul lui Blanchot).

Ceea ce este de nemărturisit nu este indicibilul. Dimpotrivă, de nemărturisitul nu încetează să fie spus sau să se spună în tăcerea intimă a celor care ar putea dar nu pot să mărturisească. Îmi închipui că Blanchot voia *să-mi anunțe în scris* această tăcere și ceea ce spune ea: să mi-o ordone, și să o facă să-mi intre in intimitate, ca intimitatea însăși – intimitatea unei comunicări sau a unei comunități, intimitatea unui tip de *operă* intimă mai profundă decît orice suspendare a operei, care o face posibilă și necesară, dar care nu se lasă destrămată în ea. Blanchot îmi cerea să nu rămîn la negarea comunității de tipul comuniunii, și să gîndesc mai departe această negativitate, înspre o taină a comunului care nu este un secret comun.

* * *

Pînă acum nu am mers mai departe pentru a relua analiza, cum aș fi putut s-o fac îndeosebi printr-un răspuns, la rîndul meu, la textul lui Blanchot. Nu am făcut-o nici în corespondența cu el, fiindcă scrisorile nu trebuie cîtuși de puțin să se amestece cu textele: acestea din urmă trebuie să comunice între ele, potrivit propriei lor ordini. (De altfel, ce este o *corespondență?* Ce fel de *co-* sau de *cum-* e angajat aici?). Și nu am făcut-o nici în vreun text, căci s-a dovedit că, în ordinea lucrului propriu-zis, nu am urmat nici filonul și nici tema expresiei "comunitate".

Într-adevăr, am preferat să o înlocuiesc treptat cu expresii dizgrațioase precum "faptul-de-a-fi-împreună", "ființa-în-comun" și, în sfîrșit, "faptul-de-a-fi-cu". Existau motive întemeiate pentru aceste deplasări și pentru resemnarea, cel puțin provizorie, în fața acestor formule dizgrațioase. Vedeam venind din mai multe părți pericolele suscitate de întrebuințarea cuvîntului "comunitate": rezonanța sa invincibil plină, chiar umflată de substanță și de interioritate, referința sa inevitabil creștină (comunitate spirituală și fraternă, comuniune) sau, mai larg, religioasă (comunitate iudaică, comunitate în rugăciune, comunitate a credincioșilor – *umma*), întrebuințarea sa în sprijinul pretinselor "etnicități" nu puteau decît să pună în gardă.[6] Era clar că accentul pus pe un concept necesar dar întotdeauna prea puțin lămurit mergea cel puțin mînă în mînă, în acea epocă, cu o reviviscență a pulsiunilor comunitariste și uneori fasciste.

Am preferat să concentrez demersul în jurul lui "cu": aproape indiscernabil de "co"-ul din comunitate, el aduce totuși cu sine un indice mai clar al depărtării din inima proximității și a intimității. "Cu"-ul este sec și neutru: nici comuniune, nici atomizare, doar împărtășirea unui loc, în cel mai bun caz contact: un fapt-de-a-fi-împreună fără asamblare. (În acest sens, trebuie dusă mai departe o analiză a *Mitdasein*-ului rămasă incompletă la Heidegger.)

* * *

Ceea ce mă va face poate să revin la cartea lui Blanchot. Această nouă ediție italiană este o primă ocazie. Ca și cum Blanchot, peste ani și dincolo de alte semne schimbate, mi-ar adresa din nou avertismentul său: "Luați aminte la ceea ce e de nemărturisit!". Cred că înțeleg astfel acest avertisment: nu vă încredeți în nici o înglobare a comunității, nici chiar sub numele de "fără operă". Sau, altfel spus, urmați mai departe indicația acestui cuvînt. Suspendarea naturii de operă, scoaterea din operă, vine după operă, însă vine totodată din ea. Nu e de-ajuns să reținem comunitatea să se facă operă în sensul în care vor statele-națiune sau statele-partid, bisericile universale sau autocefale, Adunările și Consiliile, Popoarele, companiile sau frățiile. Trebuie să ne gîndim totodată că a existat deja, dintotdeauna deja, o "operă" de comunitate, o operație de împărtășire care va fi precedat dintotdeau-

6. Au venit foarte repede obiecții și atenționări, chiar amicale precum cea a lui Derrida care se opunea în acest punct și lui Blanchot și mie, sau precum cea a lui Badiou care solicita înlocuirea "comunității" cu "egalitatea".

na orice existență singulară sau generică, o comunicare sau o contagiune fără de care nu ar putea exista, în mod absolut general, nici o *prezență* și nici o *lume*, fiindcă fiecare din acești termeni poartă în sine implicația unei co-existențe sau a unei co-apartenențe - chiar dacă această "apartenență" nu este decît apartenența la faptul de a-fi-în-comun. A existat deja între noi - noi toți împreună și în ansambluri distincte - împărtășirea unui comun care nu este decît împărtășirea lui, dar care, împărtășind, face să existe și afectează existența însăși în măsura în care existența este expunere la propria ei limită. Tocmai acest lucru ne-a făcut să fim "noi", separîndu-ne și apropiindu-ne creînd proximitatea prin depărtarea *dintre noi* - "noi" în indecizia majoră în care se găsește acest subiect colectiv sau plural, condamnat să nu-și găsească niciodată *propria sa voce*.

Ce să fi fost oare împărtășit? Neîndoielnic, ceva - "ceea ce e de nemărturisit", așadar - pe care Blanchot îl indică în a doua parte a cărții sale și tocmai prin faptul de a cupla în această carte o reflecție asupra unui text teoretic și o reflecție asupra unei povești de iubire și de moarte[7]. În ambele cazuri, Blanchot scrie în raport și își scrie propriul său raport cu aceste texte, pe care le pune totodată în raport unul cu celălalt. Mi s-a părut că le distinge ca două texte dintre care unul ar rămîne la o considerație negativă a "întreruperii operei" în vreme ce celălalt ar oferi o cale de acces la o comunitate nu atît "pusă în operă" cît operată în secret (de nemărturisitul) prin împărtășirea unei experiențe a limitelor: experiența iubirii și a morții, a vieții înseși expuse la limitele sale.

El spune poate - e ceea ce trebuie să caute o lectură reînnoită - că aceste două căi de acces la o esență fără de esență a "comunității" se întîlnesc undeva, între cele două părți ale cărții oarecum între registrul social-politic și registrul pasional-intim. Pe undeva ar trebui gîndită enigma intensității, a țîșnirii și a pierderii sau a abandonului care face posibile deopotrivă existența plurală (nașterea, separația, opoziția) și singularitatea (moartea, iubirea). Însă ceea ce e de nemărturisit este întotdeauna implicat în naștere și moarte, în iubire și în război.

Ceea ce e de nemărturisit desemnează un secret rușinos. Este rușinos fiindcă angajează, în două chipuri posibile - cel al *suveranității* și cel al *intimității* - o pasiune care nu poate fi expusă decît ca un lucru care este de nemărturisit în genere: mărturisirea lui ar fi insuportabilă însă, în același timp, ea ar distruge forța acestei pasiuni. Or, fără această pasiune noi am fi renunțat deja la orice fapt-de-a-fi-împreună, altfel spus pur și simplu la orice ființă. Am fi renunțat la ceea ce, potrivit ordinii unei suveranități și a unei intimități împinse în discreția fără fund, ne aduce pe lume. Căci, în definitiv, ceea ce ne aduce pe lume este totodată ceea ce ne poartă de la bun început la extremitățile separației, ale finitudinii și ale întîlnirii infinite în care

7. Marguerite Duras, *La maladie de mort*, Paris, Minuit, 1982.

fiecare își pierde puterile la contactul cu ceilalți (și deci totodată cu sine) și cu lumea ca lume a celorlalți.

De nemărturisit este așadar un cuvînt care amestecă aici în mod indiscernabil pudoarea și lipsa de pudoare. Impudic el anunță un secret, pudic el declară că secretul va rămîne secret.

Ceea ce este astfel trecut sub tăcere este știut de cel care tace. Prin urmare, însă, această cunoaștere nu este de comunicat, fiind la rîndul său în același timp cunoașterea comunicării, a cărei lege trebuie să fie aceea de a nu se comunica fiindcă ea nu aparține registrului a ceea ce este comunicabil, fără a fi totuși inefabil: ea deschide însă orice adresare.

* * *

Ajunși în acest punct, aș conchide, revenind la evenimentul care se propagă în zilele noastre (repet, octombrie 2001) în lume și în special în lumea occidentală și pe marginile sale, pe marginile sale interne sau externe (dacă mai există margini externe), avînd toate trăsăturile unei dezlănțuiri pasionale. E de la sine înțeles că figurile pasiunii - fie că e vorba despre un Dumnezeu Atotputernic sau despre o Libertate nu mai puțin teurgică, de altfel - acoperă și descoperă prin mimicile lor confruntate tot ceea ce se știe despre extorcările, exploatările și manipulările pe care le desfășoară mișcarea actuală a lumii. Nu e însă de ajuns să înlăturăm măștile, cu toate că e o condiție necesară. Trebuie să luăm totodată în considerare faptul că aceste figuri pasionale nu vin la întîmplare să ocupe un loc gol: acesta este locul unui adevăr al comunității. Invocarea unui Dumnezeu mîniat sau afirmația "in God we trust" instrumentalizează în moduri simetrice o nevoie, o dorință, o neliniște a ființei-în-comun. Aceste moduri fac din nou o operă - deopotrivă un gest eroic, un spectacol impozant, un trafic insațiabil. În felul acesta ele dau asigurarea că revelează secretul păstrîndu-i în același timp strălucirea.

Încă nu am gîndit suficient de adînc suspendarea naturii de operă a comunității, în care constă posibilitatea de a împărtăși un secret fără a-l divulga: de a-l împărtăși fără a ni-l divulga nouă înșine, între noi.

În fața monstruozităților de gîndire (sau de "ideologie") care se înfruntă pentru nu mai puțin monstruoasele mize de profit și de putere, stă o sarcină care constă în îndrăzneala de a gîndi ceea ce, în ființa-în-comun, este cu neputință de gîndit, de atribuit, de negociat fără a o supune nici unei ipostaze. Ceea ce nu e o sarcină politică sau economică, ci încă și mai grav; în cele din urmă, tocmai acest lucru determină atît politicul cît și economicul. Noi nu sîntem într-un "război al civilizațiilor", ci ne aflăm în sfîșierea internă a unicei civilizații care civilizează și aruncă în barbarie lumea dintr-o aceeași mișcare, fiindcă ea a atins deja dintotdeauna limita propriei sale logici: ea a încredințat în întregime lumea ei înseși, a încredințat în întregime comunitatea umană ei înseși și tainei sale fără zeu și fără valoare de marfă. Iată cu ce trebuie lucrat: cu comunitatea confruntată cu ea însăși, cu noi confruntați cu noi înșine, *cu*-ul confruntat cu *cu*-ul. Fără îndoială că o confruntare

aparţine în chip esenţial comunităţii: altfel spus, deopotrivă o confruntare şi o opoziţie, o venire în faţa sa însăşi pentru a se provoca şi pentru a face experienţa de sine, pentru a se diviza în fiinţa sa printr-o depărtare care este totodată condiţia acestei fiinţe.

* * *

Aici se oprea primul text al acestei prefeţe, terminat pe 15 octombrie 2001. Îl reiau patru luni mai tîrziu, în februarie 2002. Într-adevăr, mişcarea care mă antrena pornind de la cartea lui Blanchot înspre el - pornind de la o problemă a comunităţii şi înspre o gîndire neîndoielnic menită să se emancipeze de însăşi această "problemă" - nu putea să se oprească. Dimpotrivă, mi se pare tot mai vădit faptul că noi nu încetăm să fim antrenaţi de această mişcare atîta vreme cît o "comunitate" de o natură inedită nu îşi va fi găsit locul printre noi (printre noi toţi, dar cine? un popor sau mai multe, un continent sau mai multe, o lume?), admiţînd de altfel că această comunitate ar putea să nu fie nimic altceva decît comunitatea în care sau din care sîntem adunaţi, fiindcă toate diviziunile noastre, toate reticenţele şi toate interogaţiile noastre justificate în faţa temei "comunitare" nu *ne* pot împiedica să fim *în comun*, noi toţi, oricine am fi şi oricare ar fi natura acestui dat dincoace de care nu se mai poate urca. "Comunitatea" ne este dată, altfel spus un "noi" ne este dat înainte ca noi să putem articula (şi încă şi mai puţin justifica) un "noi".

Voi continua puţin pornind de aici: confruntarea care a luat deodată o înfăţişare impresionantă prin prăbuşirea unui simbol al comerţului mondial (al schimbului, aşadar, al raportului, al comunicării) îşi atribuie sau vrea să-şi atribuie natura unei confruntări religioase. Monoteism fundamentalist pe de o parte, teism umanist şi nu mai puţin fundamentalist pe de altă parte. Teologie a Absolutului împotriva unei teologii a Luminilor, cum s-ar fi spus pe vremea lui Hegel. Religia pare să antreneze cu ea motivul comunitar, în aşa fel încît pare să nu mai existe comunitate decît religioasă într-un anumit fel (şi, de fapt, de la Atena încoace, prin Roma, prin Rousseau, oare nu am tot pîndit, dorit posibilitatea unei "religii civile", şi cu toate acestea mereu fragile şi sfîrşind mai mult sau mai puţin repede prin a dispărea?). În mod reciproc, se pare că o religie nu poate aduna laolaltă o comunitate decît în monoteism (sinagoga, biserica, *umma* sînt triplul nume al acestei adunări laolaltă). Această reciprocitate e prezentă în cultura noastră occidentală în aşa măsură încît ne vedem negreşit trimişi la o etimologie a "religiei" prin *religare*, care însemna "a relega", "a uni printr-o legătură". Or noi vorbim totodată despre "legătură socială" (Rousseau, iarăşi el, foloseşte deja această expresie).

S-a stabilit totuşi că această etimologie nu este exactă, că latinii înşişi cunoşteau o altă etimologie şi că recursul la ideea de legătură a fost cel puţin întărit de către creştinism. Cealaltă etimologie trimite la *relegere*, în sensul

de a reculege, de a aduna la sine în vederea unei scrutări scrupuloase. Din acest ansamblu de date putem trage două concluzii:

1) comunitatea gîndită în termenii unei legături transcendente sau mistice, şi legătura însăşi gîndită ca reunire şi înglobare într-o unitate (fascicolul legat de fascism va fi fost una dintre formele sale preluate de la Roma) reprezintă într-adevăr fiinţa comunitară ca mister al uniunii, al întrupării sau chiar al contopirii. Faptul-de-a-fi presupune o fiinţă comună, un temei, un principiu şi un ţel sau un sfîrşit în care "membrii" să-şi găsească sensul şi adevărul. Trebuie însă să înţelegem totodată că această comunitate, ca paradigmă a unei gîndiri moderne, poartă înscris în sînul determinaţiei sale religioase ştergerea religiei propriu-zise în favoarea unei celebrări a comunităţii înseşi ca şi corp viu al unităţii. E ceea ce se întîmplă în întregul proces numit "secularizare": corpul social asumă funcţia corpului mistic, iar suveranul (poporul) asumă identitatea divină sau christică. Această teologie comunitară, latentă pînă la Marx, indică deopotrivă o deplasare şi o ocultare. Elementul mistic se deplasează înspre elementul civic - însă civicul rămîne stingherit, înmărmurit chiar de propria sa determinaţie mistică. De unde şi eşecul religiilor civice de orice fel ar fi vrut ele să fie, de unde şi neliniştea surdă sau declarată a democraţiei cu privire la ceea ce o întemeiază în conceptul de "popor suveran". Cu privire la ceea ce ne preocupă aici e posibil să afirmăm că interpretarea religioasă a comunităţii nu reuşeşte să se traducă în politică; dimpotrivă, ea separă politicul de teologic şi, în regim ateologic (al nostru, al republicilor), desemnează un vid, o absenţă sau o enigmă acolo unde trebuia să se ofere un mister luminător: intimitatea comună însăşi sau înnodarea legăturii sînt umbrite tocmai în măsura în care pretind să fie dezvăluite.

2) în schimb, apare neîndoielnic şi o a doua trăsătură, care ne poartă înspre celălalt sens al "religiei". Într-adevăr, aşa cum a spus Durkheim (întemeietorul dacă nu al cuvîntului, atunci cel puţin al lucrului numit "sociologie", cunoaştere a fiinţei sociale ca atare), "contractul presupune altceva în afară de el"[8]. El presupune nu numai posibilitatea de a contracta ci şi dispoziţia de a o face şi energia pe care o cere angajamentul său. Această dinamică cere încredere: o anticipare, în definitiv, a angajamentului său. Încrederea este credinţa împărtăşită: ea este fidelitatea sau fiduciaritatea pe care contractul o presupune în chiar adîncul ideii sale, adică a ideii validităţii şi a forţei sale de contract.

8. Citat de Christian Thuderoz în "Introducerea" la lucrarea *La Confiance - approches économiques et sociologiques*, Paris-Montréal, Gaëtan Morin Editeur, 1999, p. 7. - Dezvoltarea actuală a *trust studies*, pentru care stă mărturie această lucrare printre multe altele, este semnificativă pentru o necesitate întîlnită chiar în interiorul economiei şi sociologiei. Nu mai puţin semnificativă este polisemia sau politehnia cuvîntului *trust* (sinonim pentru *încredere* sau pentru *credinţă*): intrat în limba *management*-ului, creînd chiar, în franceză, verbul "truster", el figurează totodată pe dolar în deviza *in God we trust*. Nu e aici locul să facem alte comentarii.

"Celălalt lucru" pe care îl presupune contractul este de ordinul *credinței*. Credința (la foi) nu are nimic de-a face cu credința (la croyance) în sensul de cunoaștere slabă sau prezumtivă. Credința nu este de ordinul cunoașterii, ci de ordinul aderării sau al participării (am putea spune: nu de ordinul unei *mimesis*, ci de ordinul unei *methexis*, dacă e posibilă o disjuncție între cele două). Așa cum spune Valéry: "Societatea este un tip de funcționare fiduciară - Ea presupune un crez sau un credit"[9]. Însă acest "crez sau credit"[10] reprezintă actul unei credințe puse în nimic altceva decît în societatea însăși. *Crederea (fiance)* este *în-credere (con-fiance)* pentru că ea se încrede în co-ul coexistenței, sau, altfel spus, acest co- nu este posibil decît ca și crederea însăși. Or *co-* nu este nimic în sine, dacă nu tocmai actul acestei încrederi.

Această a doua direcție ne apropie de cel de-al doilea sens al lui *religio*. Enigma comunului nu mai alcătuiește aici un mister care ar trebui revelat sau, dimpotrivă, protejat sub un misticism anume. Enigma ține de secretul încrederii, iar acest secret este încrederea însăși, în care *credere* și *în-* se presupun indefinit unul pe celălalt. *Religio* ca scrupul înseamnă atunci reținerea în fața acestui secret, respectarea și păstrarea lui. Fiindcă el este secretul incomunicabil a ceea ce mai întîi de toate angajează, asigură și riscă o comunicare oarecare - indiferent că e economică, tehnică, de limbă, afectivă sau sexuală. (Fără îndoială, ea este întotdeauna toate acestea laolaltă, în proporții diferite.)

Cu alte cuvinte: în *confidentia*, *cum*-ul nu îl desemnează în realitate pe "cu", ci are valoarea sa de prefix de împlinire (precum în *conspicio* sau în *conficio*): *fides*, *fiducia* se împlinește pînă la capăt, ea se dă sau se abandonează fără rezervă. Și de altfel, trebuie ca ea să se angajeze în felul acesta, fiindcă altfel ea nici nu ar putea să înceapă. O încredere limitată sau temperată presupune posibilitatea unei încrederi nemărginite. La rîndul său, aceasta presupune o proximitate între credincioși pe care ar trebui să o putem numi nemărginită în vreme ce ea este foarte precis proximitate pe limita care îi separă în mod absolut (corpul, moartea, "sinele" indeterminabil). Tocmai de aceea intensitatea extremă a acestei *fides* este identică cu proximitatea lui *cum* în sensul de "cu", iar prima comunică acolo unde a doua menține distanța ireductibilă pe care, în structura sa, o implică acest "cu".

* * *

Ajungem astfel din nou la textul lui Blanchot. Secretul este imposibil de mărturisit fiindcă este incomunicabil. El este însă de nemărturisit și nu mai incomunicabil: dacă ar fi fost numai incomunicabil, ar fi un mister rezervat nu se știe cărei divinități ce plutește dincolo de comun, învăluită într-o interdicție. De nemărturisit, el este de ordinul a ceea ce este efectiv și bine cunoscut de către cei care sînt părtași - bine cunoscut de către noi toți și evident în felul său, manifest în toate comunicările, comerțurile, contractele și coiturile noastre. Însă el impune reținere și pudoare fiindcă el ne afectează nuditatea și intimitatea. Tot așa cum nu există încredere mai mare decît aceea în care ne dezgolim, din pricini de dragoste sau de medicină, tot astfel nu există încredere care să nu dezgolească. Ea dezgolește ceea ce nu este dat în comun sau, mai degrabă, faptul că acest comun nu este dat, nu este nimic, nu este un lucru, ci ceea ce se face posibil încredințîndu-se sieși - care nu este dat. Recitesc textul lui Blanchot: "stranietatea a ceea ce nu ar putea fi comun este ceea ce întemeiază această comunitate, pe veci provizorie și întotdeauna părăsită"[11].

Această stranietate nu este un mister și nu este nici o negativitate (moartea nu este prezentă aici ca negativitate, ci ca efectivitate a stranietății). Ea este afirmarea încrederii nude, a nudității încrezătoare: expusă, fragilă, nesigură, însă tocmai astfel *expusă*, arătată, manifestată, în stranietatea sa deconcertantă, tulburătoare, aceea a celei mai obișnuite întîlniri precum și aceea a celei mai de nemărturisit legături.

Jean-Luc Nancy

9. *Cahiers* II, Paris, Gallimard 1974, p. 918.

10. E aceeași etimologie, aceea a lui *credere*, iar *credit* vine [în franceză] din italianul *credito*, care la Dante înseamnă "încredere". Cît despre *credere*, acest verb a însemnat mai întîi, așa cum explică Benveniste, "a așeza *kred*-ul (forța sacră) în cineva".

11. Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris, Minuit, 1983, p. 89.

Notă la a doua ediție

Textul primei ediții a *Comunității absente* apare aici fără nici o modificare.

În schimb, veți găsi în continuarea lui două eseuri, posterioare primei ediții, care fuseseră amîndouă concepute ca o continuare a demersului cu privire la comunitate, aflat de altfel încă în șantier. Secțiunile II și III din "Despre ființa-în-comun" au fost redactate pentru numărul din revista *Autrement* intitulat "À quoi pensent les philosophes?" (nr. 102, noiembrie 1988 – coordonat de Jacques Message, Joël Roman, Etienne Tassin), în care textul a fost publicat într-o versiune prescurtată și ușor modificată. Secțiunea I a fost adăugată pentru colocviul "Community at loose ends" (septembrie 1988) organizat de Miami University, Oxford, Ohio. Versiunea engleză urmează să apară în actele acestui colocviu (coordonator: Jim Creech).

"Istoria finită" a fost redactată mai întîi pentru "Group in Critical Theory", California University, Irvine (coordonat de David Carroll) și a fost publicată în *The States of Theory,* Columbia Press, New York, 1989. În condițiile indicate în nota sa preliminară, textul a fost publicat în traducere franceză în numărul "Penser la communauté" al *Revue des Sciences humaines* (nr. 213, 1989, 1 – coordonat de Pierre-Philippe Jandin și Alain David).

...există-o măsură comună
Tuturora, însă menit ceva propriu e fiecăruia
Fiecare se duce mereu și se-ntoarce de unde e-n stare.

HÖLDERLIN, *Pîine și vin*.
(Traducere de Ștefan Aug. Doinaș și Virgil Nemoianu)

PRIMA PARTE
COMUNITATEA ABSENTĂ

Mărturia disoluției, a dislocării sau a conflagrației comunității este cea mai importantă și mai apăsătoare mărturie a lumii moderne, cea care reunește, poate, toate celelalte mărturii pe care această epocă se vede nevoită să le asume, în virtutea unui decret sau a unei necesități neștiute (întrucît noi mărturisim în egală măsură epuizarea gîndirii Istoriei). Comunismul este "orizontul de nedepășit al timpului nostru", așa cum spunea Sartre, în multe sensuri, rînd pe rînd politice, ideologice, strategice, dar și într-un alt sens care, destul de străin intențiilor lui Sartre, nu este mai puțin însemnat: cuvîntul "comunism" este emblematic pentru dorința unui loc al comunității găsit sau regăsit atît dincolo de diviziunile sociale cît și dincolo de aservirea față de o dominație tehnico-politică și, implicit, dincolo de vlăguirile care afectează libertatea, expresia sau simpla fericire, din clipa în care acestea sînt supuse ordinii exclusive a privatizării și, în sfîrșit, mai simplu și mai decisiv încă, dincolo de decrepitudinea morții fiecăruia, a acestei morți care, nemaifiind decît moartea individului, poartă o povară insuportabilă și se prăbușește în insignifianță.

Mai mult sau mai puțin conștient, mai mult sau mai puțin deliberat, și mai mult sau mai puțin politic, cuvîntul "comunism" a constituit o astfel de emblemă - ceea ce, fără îndoială, reprezenta altceva decît un concept și chiar altceva decît *înțelesul* unui cuvînt. Această emblemă nu mai are trecere, decît poate într-o mod întîrziat, pentru unii, sau, pentru alții, de acum foarte puțini, ca și cum ar fi înscrisă în murmurul unei rezistențe încrîncenate dar neputincioase în fața prăbușirii vizibile a promisiunilor sale. Dacă nu mai are trecere, acest lucru nu se datorează numai faptului că statele care s-au reclamat de la această emblemă s-au dovedit, de mult timp deja, a fi agenți ai trădării sale. (Bataille în 1933: " Speranța cea mai firavă a Revoluției a fost descrisă în termeni de dispariție a statului: dimpotrivă, lumea actuală asistă tocmai la dispariția forțelor revoluționare și, în același timp, orice forță vie a luat astăzi forma statului totalitar.") (*O.C.*, I, p. 332.) Schema trădării, menită să prezerve o puritate comunistă originară, în doctrină sau în intenție, s-a dovedit din ce în ce mai puțin pertinentă. Ceea ce nu înseamnă că totalitarismul ar fi fost deja înscris, ca atare, în Marx: propoziție grosieră, ce nesocotește protestul sfîșiat împotriva distrugerii comunității care, la Marx, însoțește în permanență tentativa hegeliană de a efectua o totalitate, dejucînd sau deplasînd această tentativă.

Schema trădării se dovedește însă de nesusținut în măsura în care însăși temelia idealului comunist sfîrșește prin a apărea în cea mai problematică lumină: în speță, omul, omul definit ca producător (am putea spune de asemenea: omul *definit*, și nimic mai mult), și definit în mod fundamental ca producător al propriei sale esențe sub speciile muncii sau ale înfăptuirilor sale.

Faptul că dreptatea, libertatea – şi egalitatea – cuprinse în ideea sau în idealul comunist sînt, cu siguranţă, trădate în comunismul zis real, atîrnă în acelaşi timp cu greutatea unei suferinţe intolerabile (alături de alte suferinţe, cu nimic mai tolerabile, pricinuite de societăţile noastre liberale), şi cu o greutate politică decisivă (nu doar în sensul că o strategie politică trebuie să favorizeze rezistenţa faţă de această trădare, ci în sensul că această strategie, ca şi gîndirea noastră în general, trebuie să ia în considerare posibilitatea ca o întreagă societate să fi fost modelată, docil şi în ciuda nenumăratelor focare de revoltă, după tiparul acestei trădări sau, mai plat spus, după tiparul acestui abandon: este problema pe care o formulează nu atît Soljeniţîn, cît Zinoviev). Însă poate că aceste greutăţi nu sînt decît relative în raport cu povara absolută, care ne zdrobeşte sau care ne închide toate "orizonturile", şi care ar consta în faptul că: nu există nici un tip de opoziţie comunistă – sau, hai să spunem, comunitară pentru a indica mai bine faptul că acest cuvînt nu trebuie restrîns aici la referinţele sale politice stricte – care să nu fi fost sau care să nu fie în continuare profund supus năzuinţei către comunitatea *umană,* adică unei năzuinţe către comunitatea unor fiinţe care, prin esenţă, îşi produc propria lor esenţă ca pe opera lor, comunitate care, mai mult, este tocmai în măsura în care produce această esenţă *ca şi comunitate*. O imanenţă absolută a omului în om – un umanism – şi a comunităţii în comunitate – un comunism – subîntinde obstinat şi, indiferent de meritele sau de vigoarea lor, toate comunismele de opoziţie, toate modelele stîngiste, ultra-stîngiste sau articulate în jurul consiliilor[1]. Într-un anume sens, de acum înainte, toate iniţiativele de opoziţie comunitară la "comunismul real" sînt epuizate sau abandonate: totul se petrece însă ca şi cum, dincolo de aceste iniţiative, nici nu s-ar mai pune problema să gîndim comunitatea...

Or tocmai imanenţa omului în om, sau tocmai *omul,* în absolut, considerat drept fiinţa imanentă prin excelenţă, constituie piatra de încercare a unei gîndiri a comunităţii. O comunitate despre care se presupune că trebuie să fie comunitate *a oamenilor* implică faptul că ea îşi efectuează sau că trebuie să îşi efectueze, ca atare, integral propria sa esenţă, care, la rîndul ei, este împlinirea esenţei omului. ("Ce poate fi modelat de oameni? Totul. Natura, societatea umană, umanitatea", scria Herder. Sîntem obstinat supuşi acestei idei regulative, chiar şi atunci cînd considerăm că această "modelare" nu este, la rîndul ei, decît o "idee regulativă"...) Prin urmare, legătura economică, operaţia tehnologică şi fuziunea politică (într-un *corp* sau sub un *conducător*) reprezintă sau, mai degrabă, prezintă, expun sau realizează cu necesitate prin ele însele această esenţă. Ea este astfel înfăptuită, devenind propria sa lucrare. E ceea ce s-a numit "totalitarism", şi căruia i s-ar potrivi mai bine numele de "imanentism", asta dacă nu cumva trebuie să păstrăm această denumire pentru anumite tipuri de societăţi sau de regimuri şi dacă, dimpotrivă, trebuie să vedem în ea orizontul general al timpului nostru, care include deopotrivă democraţiile şi fragilele lor protecţii juridice.

* * *

Să fie oare într-adevăr nevoie să spunem aici cîteva cuvinte despre individ? Unii văd în inventarea şi în cultura lui, dacă nu chiar în cultul lui, privilegiul nemărginit graţie căruia Europa ar fi arătat deja lumii calea unică a emancipării de tiranii şi îndreptarul în funcţie de care trebuie măsurate toate iniţiativele colective sau comunitare. Individul nu este însă decît reziduul experienţei disoluţiei comunităţii. Prin natura lui – după cum îi spune şi numele, el este atomul, indivizibilul –, individul se dovedeşte a fi rezultatul abstract al unei descompuneri. El este o altă şi simetrică figură a imanenţei: un pentru-sine absolut detaşat, luat ca origine şi certitudine.

Însă experienţa pe care, cel puţin de la Hegel încoace, o traversează acest individ, cu o obstinaţie siderantă, trebuie să recunoaştem, nu este decît experienţa acestui fapt: că el nu este decît originea şi certitudinea propriei sale morţi. Iar nemurirea lui transferată în opere, nemurirea lui *operatorie* reprezintă tot o alienare, făcînd ca moartea să-i devină încă şi mai străină decît această stranietate fără recurs care oricum "este" moartea.

De fapt, lumea nu e făcută din simpli atomi. E nevoie de un *clinamen*. E nevoie de o înclinaţie sau de o înclinare a unuia către celălalt, a unuia de către celălalt sau de la unul la celălalt. Comunitatea este cel puţin *clinamenul* "individului". Însă nici o teorie, nici o etică, nici o politică, nici o metafizică a individului nu este capabilă să înfăţişeze acest *clinamen,* această declinare sau acest declin al individului în comunitate. "Personalismul", sau Sartre, nu au reuşit niciodată decît să acopere individul-subiect de cea mai clasică speţă cu o glazură morală sau sociologică: nu l-au *înclinat,* în afara lui însuşi, peste această margine care este marginea fiinţei sale în-comun.

Individualismul este un atomism inconsecvent, care uită că miza atomului stă într-o lume. Tocmai de aceea, problema comunităţii reprezintă marele absent din metafizica subiectului, altfel spus – individ sau stat total – din metafizica unui pentru-sine absolut: ceea ce înseamnă, totodată, metafizica *absolutului* în general, a fiinţei ca ab-solut, perfect detaşată, distinctă şi închisă, *fără raport*. Acest ab-solut poate fi prezentat sub forma Ideii, a Istoriei, a Individului, a Statului, a Ştiinţei, a Operei de artă etc. Logica sa va fi întotdeauna aceeaşi, în măsura în care este fără raport. Ea va fi această logi-

1. Ceea ce, în detaliu şi dacă e să ţinem de fiecare dată seama de conjuncturile precise nu e riguros exact: de exemplu, în Consiliile maghiare din '56 şi, mai mult, în stînga *Solidarităţii* în Polonia. Nu este absolut exact nici în cazul tuturor discursurilor ţinute astăzi: am putea, însă numai în această privinţă, să juxtapunem aici situaţioniştii de odinioară cu anumite aspecte ale gîndirii lui Hannah Arendt şi, de asemenea, oricît de straniu şi de provocator ar fi acest amestec, cu anumite propoziţii ale lui Lyotard, Badiou, Ellul, Deleuze, Pasolini, Rancière. Oricare ar fi angajamentul lor individual (şi uneori, fie că vor fie că nu) aceste gîndiri se menţin în provenienţa unui eveniment marxist pe care voi încerca să-l caracterizez în cele ce urmează, şi care înseamnă pentru noi punerea în chestiune a umanismului comunist sau comunitar (foarte diferită de interogaţia angajată odinioară de către Althusser în numele unei ştiinţe marxiste). Acesta e şi motivul pentru care astfel de propuneri comunică în ceea ce voi încerca să numesc, în cele din urmă, "comunismul literar".

că simplă și redutabilă care implică faptul că, dacă putem spune astfel, ceea ce este absolut separat închide în separarea sa mai mult decît simplul separat. Altfel spus, separarea însăși trebuie închisă, iar închiderea trebuie să se închidă nu numai asupra unui teritoriu (rămînînd expusă, prin marginea sa externă, celuilalt teritoriu, cu care comunică astfel), ci asupra închiderii înseși, pentru a realiza caracterul absolut al separării. Absolutul trebuie să fie absolutul propriei sale absoluități, riscînd altfel să nu fie. Sau: pentru a fi absolut singur, nu este de-ajuns să fiu singur, mai trebuie să fiu și singurul care este singur. Ceea ce este contradictoriu. Logica absolutului violentează absolutul. Ea îl implică într-un raport pe care acesta îl refuză și îl exclude prin esență. Acest raport forțează și sfîșie, deopotrivă din interior și din exterior, sau dintr-un exterior care nu este decît respingerea unei imposibile interioriități, "fără raport"-ul din care absolutul vrea să se constituie.

Exclusă de logica metafizică a subiectului-absolut (Sine, Voință, Viață, Spirit etc.), comunitatea se întoarce inevitabil și *destabilizează* acest subiect tocmai în virtutea aceleiași logici. Logica absolutului îl *pune în raport*: ceea ce, de bună seamă, nu poate constitui însă un raport între două sau mai multe absoluturi, tot așa cum nici nu poate face din raport un absolut. Absoluitatea absolutului este astfel destrămată. Raportul (comunitatea) nu este, dacă *este,* decît ceea ce desface autarhia imanenței absolute în principiul său - și pe încheierea sau pe limita sa.

Bataille a făcut neîncetat experiența acestei logici violente a ființei-separate. Spre exemplu:

> "Dar dacă totalitatea oamenilor - sau, mai simplu spus, existența lor integrală - S-AR ÎNCARNA într-o singură ființă - evident la fel de solitară și de abandonată ca și totalitatea - capul ÎNCARNATULUI ar fi locul unei lupte de neîmpăcat - și atît de violentă încît, mai devreme sau mai tîrziu, s-ar face țăndări. Întrucît cu greu am putea întrevedea pînă la ce intensitate furtunoasă și dezlănțuită ar ajunge viziunile acestui încarnat, care ar trebui să-l vadă pe Dumnezeu, dar să-l și ucidă în aceeași clipă, să devină apoi el însuși Dumnezeu, dar numai pentru a se prăvăli de îndată într-o genune: ar deveni atunci un om tot atît de lipsit de sens ca și primul trecător venit, lipsit însă de orice posibilitate de tihnă" (I, 547).

O astfel de încarnare a umanității, totalitatea sa ca ființă absolută, dincolo de raport și de comunitate, întruchipează destinul pe care l-a dorit gîndirea modernă. "Lupta de neîmpăcat" este lupta din care nu vom ieși atîta vreme cît nu vom fi putut sustrage comunitatea acestui destin.

Într-un alt text care strămută logica precedentului în planul cunoașterii, Bataille mai scria:

> "Dacă «mimez» cunoașterea absolută, iată că devin cu necesitate eu însumi Dumnezeu (în sistem, nu poate exista cunoaștere care să treacă dincolo de cunoașterea absolută, nici chiar în Dumnezeu). Gîndirea acestui

> eu însumi - a lui ipse - nu a putut să se facă absolută decît devenind totul. Fenomenologia spiritului combină două momente esențiale care desăvîrșesc un cerc: acestea sînt desăvîrșirea graduală a conștiinței de sine (a acestui ipse uman), și faptul că acest ipse devine totul (devine Dumnezeu) desăvîrșind cunoașterea (și distrugînd astfel tot ce este particular în el, desăvîrșind așadar negarea de sine, devenind cunoaștere absolută). Dar dacă, oarecum prin contagiune și prin mimă, eu împlinesc astfel în mine mișcarea circulară a lui Hegel, atunci definesc, dincolo de limitele atinse, nu atît un necunoscut cît un de necunoscut. Care este de necunoscut nu datorită insuficienței rațiunii ci prin natură (mai mult, pentru Hegel, nu ne-am putea preocupa de acest dincolo decît în lipsa posedării cunoașterii absolute...). Presupunînd astfel că sînt Dumnezeu, că sînt în lume avînd siguranța lui Hegel (suprimînd umbra și îndoiala), cunoscînd totul și chiar și motivul pentru care cunoașterea desăvîrșită cerea ca omul, nenumăratele particularități ale ipseităților și istoria să se producă, exact în acest moment se formulează întrebarea care cufundă existența umană, divină... în negura fără de întoarcere; de ce trebuie să existe ceea ce eu cunosc? De ce e o necesitate? În această întrebare se ascunde - ea nu apare de la început - o extremă sfîșiere, atît de adîncă încît nu-i răspunde decît tăcerea extazului" (V, 127-128).

Sfîșierea ascunsă în această întrebare este sfîșierea pe care o provoacă întrebarea însăși între totalitatea lucrurilor care sînt - considerată ca absolut, adică separată de orice alt "lucru" - și *ființa* (care nu este un "lucru") grație căreia sau în numele căreia aceste lucruri, în totalitate, sînt. Această sfîșiere (analoagă, dacă nu chiar identică, cu diferența ontico-ontologică a lui Heidegger) definește un *raport* al absolutului, impune absolutului un raport *cu* propria sa ființă, în loc să imanentizeze această ființă în totalitatea absolută a ființărilor. Ființa "însăși" ajunge astfel să se definească drept raport, drept non-absoluitate și, dacă vreți - în orice caz, eu asta încerc să spun -, drept comunitate.

Extazul răspunde - dacă e propriu-zis un "răspuns" - imposibilității absoluității absolutului sau imposibilității "absolute" a imanenței desăvîrșite. Extazul, înțeles potrivit acestui motiv riguros pe care îl regăsim, cu condiția să-i urmărim istoria filosofică înainte de Bataille și în vremea lui, și la Schelling și la Heidegger, nu definește nici o efuziune și încă și mai puțin vreo efervescență iluminată. El definește strict imposibilitatea, deopotrivă ontologică și gnoseologică, a unei imanențe absolute (sau: a absolutului, și deci a imanenței) și, prin urmare, imposibilitatea unei individualități în sens strict, precum și a unei pure totalități colective. Tema individului și aceea a comunismului sînt strîns solidare cu și în problematica generală a imanenței[2]. Ele

2. Stă mărturie în acest sens modul în care Michel Henry îl citește pe Marx, o lectură orientată de reciprocitatea conceptuală a "individului" și a "vieții imanente". În această perspectivă, "individul scapă din principiu puterii dialecticii" (*Marx*, vol. II, Paris, Gallimard, 1976, p. 46).

sînt solidare cu un refuz al extazului. Pentru noi, problema comunității este de acum inseparabilă de o problemă a extazului: altfel spus, așa cum începem să înțelegem, de o chestiune a ființei considerate a fi altceva decît absolutatea totalității ființărilor.

Comunitatea sau ființa-extatică a ființei înseși? Aceasta ar fi întrebarea.

* * *

(Notez aici o reticență, asupra căreia voi reveni în cele ce urmează: în spatele temei individului, însă dincolo de ea, poate că ar trebui să se dezvăluie chestiunea singularității. Ce înseamnă *un* corp, *un* chip, *o* voce, *o* moarte, *o* scriitură - nu indivizibile, ci singulare? Care este necesitatea lor singulară, în împărtășirea care divizează și care face să comunice corpurile, vocile, scrierile în general și în totalitate? În definitiv, această chestiune pare să constituie exact reversul problemei absolutului. În această calitate, ea aparține în mod constitutiv problemei comunității, în orizontul căreia va trebui, așadar, să o luăm în considerare. Singularitatea nu are însă niciodată natura sau structura individualității. Singularitatea nu are loc în registrul atomilor, identități identificabile dacă nu chiar identice, ci în planul acestui neidentificabil *clinamen*. Ea este în legătură cu extazul: nu am putea spune de-a dreptul că ființa singulară este subiectul extazului, fiindcă acesta nu are un "subiect", ci trebuie să spunem că extazul (comunitatea) i se întîmplă ființei singulare.)

* * *

Solidaritatea dintre individ și comunism în sînul unei gîndiri a imanenței, care nu cunoaște extazul, nu constituie totuși o simplă simetrie. Comunismul - de exemplu în exuberanța generoasă care îl face pe Marx să nu se oprească înainte de a indica, dincolo de reglarea colectivă a necesității, o domnie a libertății în care o muncă în exces nu ar mai fi *muncă* exploatată, ci artă și invenție - comunică cu o extremitate a jocului, a suveranității, chiar a extazului, căreia individul, ca atare, îi este definitiv sustras. Această comunicare a rămas însă îndepărtată, secretă, ignorată cel mai adesea tocmai de comunism (să zicem, pentru a ilustra cele spuse, ignorată de Lenin, de Stalin, de Troțki), mai puțin în străfulgerările poeziei, ale picturii și ale cinematografiei în primele momente ale revoluției Sovietelor, sau în motivele pe care Benjamin le-a putut considera drept temeiuri pentru a se numi marxist, sau în ceea ce Blanchot a încercat să înscrie sau să propună (mai degrabă decît să semnifice) prin cuvîntul "comunism" ("Comunismul: ceea ce exclude

Ceea ce mi-ar îngădui să-mi așez întregul demers sub această indicație generală: există două moduri de a scăpa dialecticii (adică medierii în totalitate), fie prin disimularea în imanență, fie prin deschiderea negativității pînă la o lăsa "fără întrebuințare" (așa cum spune Bataille). În acest din urmă caz, nu există o imanență a negativității: "există" extaz, atît al cunoașterii precum și al istoriei și al comunității.

(și se exclude din) orice comunitate deja constituită"[2 bis]). Dar chiar și acest lucru a fost în cele din urmă dat uitării, nu numai de către comunismul "real", ci, la o privire atentă, și de către acești "comuniști" singulari, care n-au putut probabil ști niciodată (pînă acum, cel puțin) unde începea și unde se sfîrșea metafora (sau hiperbola) în modul în care ei întrebuințau cuvîntul, și care mai ales n-au știut - presupunînd că trebuie găsit un alt cuvînt - ce alt trop sau ce ștergere a tropilor s-ar fi potrivit pentru a indica ceea ce bîntuia modul în care ei întrebuințau "comunismul".

Ei au putut comunica, prin acest mod de întrebuințare, cu o gîndire a artei, a literaturii și a gîndirii înseși - alte figuri sau alte exigențe ale extazului -, însă nu au putut comunica cu adevărat, explicit și tematic (chiar dacă "explicitul" și "tematicul" nu sînt aici decît niște categorii foarte nesigure...) cu o gîndire a comunității. Sau, altfel spus, comunicarea lor cu o astfel de gîndire a rămas secretă sau suspendată.

Eticile, politicile, filosofiile comunității, atunci cînd au existat (și au existat întotdeauna, chiar și reduse la simple vorbării despre fraternitate sau la laborioase montaje pe tema "intersubiectivității"), și-au urmat căile sau fundăturile lor umaniste fără a bănui o clipă măcar că aceste voci singulare vorbeau despre comunitate, și nu vorbeau poate decît despre ea, fără a bănui că o experiență reputat "literară" sau "estetică" era implicată *în* experiența comunității și în legătură cu ea. (Ne aducem oare îndeajuns aminte, pentru a lua un alt exemplu, ce au însemnat primele scrieri ale lui Barthes și alte cîteva scrieri mai tîrzii?)

Pe urmă, aceleași voci care nu putuseră să comunice ceea ce, poate fără știința lor, ele spuneau de fapt, au fost exploatate - și acoperite - de către aceste declarații zgomotoase ce poartă stindardul "revoluțiilor culturale", de către tot felul de "scrieri comuniste" sau de "inscripții proletare". Nu fără temei, în ciuda vederilor lor înguste, profesioniștii societății au văzut în toate acestea cînd numai o formă burgheză și pariziană (sau berlineză) de *Proletkult*, cînd numai revenirea inconștientă a unei "Republici a artiștilor", al cărei motiv fusese inaugurat, cu două secole mai devreme, de către romanticii de la Iena. Într-un fel sau altul, era vorba de un sistem simplu, clasic și dogmatic al adevărului: o artă (sau o gîndire) adecvată politicului (formei sau orînduirii comunității), o politică adecvată artei. Presupoziția era tot aceea a unei comunități care se efectuează în absolutul operei, sau care se efectuează ea însăși ca operă. Din acest motiv, și orice ar fi pretins, această modernitate rămînea, în principiul său, un umanism.

Va trebui să revenim asupra cauzelor care au făcut să se iveaască - fie și cu prețul naivității sau al contrasensului - exigența unei experiențe literare[3]

2 bis. "Le communisme sans héritage", revista *Comité*, 1968, in *Gramma* n° 3/4, 1976, p. 32.

3. Pentru moment trebuie reținut doar faptul că "literatura" nu trebuie luată în nici un caz aici în sensul pe care Bataille îl dădea acestui cuvînt atunci cînd scria de pildă (criticînd el însuși scrierile *L'expérience intérieure* și *Le coupable*): "Adesea ele sînt pe placul spiritelor vagi

a unei imanenţe familiale a umanităţii, şi mai apoi a istoriei ca imanenţă a mîntuirii.)

Gîndirea sau dorinţa comunităţii ar putea aşadar să nu fie decît invenţia tardivă care a încercat să răspundă realităţii dure a experienţei moderne: faptul că divinitatea se retrăgea infinit din imanenţă, că dumnezeul-frate era în fond *el însuşi* un *deus absconditus* (e ceea ce a înţeles Hölderlin), şi că esenţa divină a comunităţii - sau comunitatea ca existenţă a esenţei divine - era imposibilul însuşi. Ceea ce a putut fi numit moartea lui Dumnezeu: această expresie poartă în sine posibilitatea, dacă nu chiar necesitatea unei învieri care să îi restituie şi pe om şi pe Dumnezeu unei comune imanenţe. (Stau mărturie în acest sens nu numai Hegel, ci şi Nietzsche însuşi, cel puţin parţial.) Discursul "morţii lui Dumnezeu" reprezintă la rîndul lui un mod de a nesocoti faptul că "divinul" nu este ceea ce este (dacă "este") decît sustras imanenţei, sau retras din ea - dacă vreţi, în ea, retras din ea. Ceea ce trebuie luat mai cu seamă în acest sens foarte precis că divinul este sustras imanenţei nu pentru că ar exista ceva "divin", ci, dimpotrivă, ceva de genul "divinului" poate exista tocmai în măsura în care imanenţa este ea însăşi, ici şi colo (dar e oare cu putinţă de localizat? nu este mai degrabă ceea ce localizează, ceea ce spaţiază?), sustrasă imanenţei. (Şi, pentru a încheia, poate că va trebui să nu mai vorbim de "divin". Poate că va trebui să învăţăm că moartea, iubirea, libertatea, singularitatea, comunitatea sînt nume ale "divinului" atît datorită faptului ele îl înlocuiesc - şi nu îl depăşesc conservîndu-l sau nu îl relansează -, cît şi datorită faptului că această înlocuire nu are nimic antropomorfic sau antropocentric, şi nu dă loc nici unei deveniri-umane a "divinului". Comunitatea va constitui, de acum înainte, atît limita umanului cît şi a divinului. O dată cu Dumnezeu sau cu zeii, comuniunea - substanţă şi act, act al substanţei imanente comunicate - este definitiv retrasă comunităţii[4].)

Conştiinţa creştină, modernă, umanistă a pierderii comunităţii are, aşadar, toate şansele să fie de fapt iluzia transcendentală a unei raţiuni care trece dincolo de marginile experienţei sale posibile, care, în fond, este experienţa imanenţei sustrase. *Comunitatea nu a avut loc* sau, mai degrabă, dacă e o certitudine că umanitatea a cunoscut (sau mai cunoaşte încă, în afara lumii industriale) legături sociale cu totul diferite de cele pe care le cunoaştem noi, comunitatea nu a avut loc după modelul proiecţiilor pe care noi le facem cu privire la ea asupra acestor socialităţi diferite. Ea nu a avut loc la indienii Guayaqui, nu a avut loc într-o epocă a colibelor, nu a avut loc în "spiritul unui popor" hegelian, şi nici în acea *agapê* creştină. *Gesellschaft* nu a venit, o dată cu statul, cu industria şi cu capitalul, să destrame o *Gemeinschaft* anterioară. Ar fi fără îndoială mai corect, punînd capăt tuturor revirimentelor interpretării etnologice şi tuturor mirajelor originii sau ale unui "odinioară", să spunem că *Gesellschaft* - "societatea", asocierea disociantă a forţelor, a

4. Cf. J.-L. Nancy, "Des lieux divins", in *Qu'est-ce que Dieu?*, Bruxelles, Facultés Saint-Louis, 1985.

nevoilor şi a semnelor - a luat locul unui lucru pentru care nu avem nici nume, nici concept, un lucru care provenea deopotrivă dintr-o comunicare mult mai amplă decît cea a legăturii sociale (cu zeii, cu cosmosul, cu animalele, cu morţii, cu necunoscuţii), *şi* dintr-o segmentare mult mai accentuată, mult mai nuanţată a aceluiaşi raport, provocînd adesea efecte mai dure (de singurătate, de respingere, de avertisment, de lipsă de asistenţă) decît aşteptăm de la un minim comunitar în legătura socială. *Societatea* nu s-a făurit pe ruinele unei *comunităţi*. Ea s-a făptuit în dispariţia sau în conservarea a ceea ce - triburi sau imperii - nu avea poate mai multe în comun cu ceea ce noi numim "comunitate" decît cu ceea ce numim "societate". Aşa încît comunitatea, departe de a fi ceea ce ar fi rupt sau ar fi pierdut societatea, este *ceea ce ni se întîmplă* - problemă, aşteptare, eveniment, imperativ - *pornind* de la societate.

Aşadar, nu s-a pierdut nimic şi, din acest motiv, nimic nu e pierdut. Tot ce s-a pierdut sîntem noi înşine, noi cei peste care se prăvăleşte "legătura socială" (raporturile, comunicarea), invenţia noastră, precum plasa unei capcane economice, tehnice, politice, culturale. Ţintuiţi în ochiurile sale, neam făurit fantasma comunităţii pierdute.

* * *

Ceea ce s-a "pierdut" din comunitate - imanenţa şi intimitatea unei comuniuni - s-a pierdut doar în sensul în care o astfel de "pierdere" este constitutivă "comunităţii" înseşi.

Ceea ce nu reprezintă o pierdere: dimpotrivă, imanenţa este tocmai ceea ce, dacă ar avea loc, ar suprima pe dată comunitatea, sau comunicarea, ca atare. Moartea nu este doar exemplul acestei suprimări, ci adevărul său. În moarte, dacă vedem în ea ceea ce face să advină imanenţa în moarte (descompunerea ca reîntoarcere în natură, "totul se întoarce în ţărînă şi reintră în joc" - sau versiunile paradisiace ale aceluiaşi "joc") şi dacă uităm ceea ce o face întotdeauna ireductibil *singulară*, nu mai există comunitate sau comunicare: nu mai există decît identitatea continuă a atomilor.

Tocmai de aceea, adevărul întreprinderilor politice sau colective dominate de voinţa de imanenţă absolută este adevărul morţii. Imanenţa, fuziunea de tipul comuniunii nu au o altă logică decît logica sinuciderii comunităţii care se reglează pe baza ei. Aşa se face că logica Germaniei naziste nu a fost doar aceea a exterminării celuilalt, a sub-omului exterior comuniunii de sînge şi de sol, ci, virtual, şi logica sacrificiului tuturor acelora care, în comunitatea "ariană", nu satisfăceau criteriul *purei* imanenţe, aşa încît - astfel de criterii fiind evident imposibil de stabilit - o extrapolare plauzibilă a procesului ar fi putut fi reprezentată de sinuciderea naţiunii germane înseşi: de altfel, nu ar fi întru totul fals să spunem că acest lucru a avut cu adevărat loc, în anumite privinţe ale realităţii spirituale ale acestei naţiuni.

Sinuciderea sau moartea comună a îndrăgostiţilor este una din figurile mitico-literare ale acestei logici a comuniunii în imanenţă. În faţa acestei

figuri, nu se ştie care anume dintre comuniune sau iubire serveşte drept model, în moarte, celeilalte. În realitate, moartea desăvîrşeşte, o dată cu imanenţa celor doi îndrăgostiţi, reciprocitatea infinită a celor două instanţe: dragostea pasională concepută pe modelul comuniunii creştine şi comunitatea gîndită pe principiul iubirii. Statul hegelian stă la rîndul lui mărturie în acest sens, el care nu se întemeiază desigur pe modelul iubirii - fiindcă aparţine sferei "spiritului obiectiv" -, dar care, cu toate acestea, are ca *principiu* realitatea iubirii, adică faptul "de a avea în altul momentul propriei sale subzistenţe". În acest stat, fiecare îşi are adevărul în acest celălalt care este statul însuşi şi a cărui realitate nu se prezintă niciodată în mai mare măsură decît atunci cînd membri săi îşi dau viaţa într-un război pe care monarhul, prezenţă-la-sine efectivă a Statului-Subiect, îl va fi hotărît singur şi în chip liber[5].

Fără îndoială, jertfirea pentru comunitate - şi deci de către ea - a putut şi poate să fie plină de sens: cu condiţia ca acest "sens" să fie acela al unei comunităţi şi cu condiţia ca această comunitate să nu fie o comunitate a morţii (în forma în care o cunoaştem cel puţin de la Primul Război mondial încoace, ceea ce justifică totodată refuzul de "a muri pentru patrie"). Ori comunitatea imanenţei umane, omul devenit egal cu sine sau cu Dumnezeu, cu natura şi cu înfăptuirile sale proprii, este o astfel de comunitate a morţii - sau a morţilor. Omul împlinit al umanismului, individualist sau comunist, este omul mort. Altfel spus, moartea nu este aici excesul incontrolabil al finitudinii, ci împlinirea infinită a unei vieţi imanente: devorîndu-şi oarecum propria transcendenţă, civilizaţia creştină a ajuns să-şi propună în chip de operă supremă tocmai această moarte transformată în imanenţă, pe scurt, această resorbţie a morţii. De la Leibniz încoace, în universul nostru nu mai există moarte: într-un fel sau altul, o circulaţie absolută a sensului (a valorilor, a scopurilor, a Istoriei...) copleşeşte sau resoarbe orice negativitate finită, scoate din fiecare destin singular finit o plus-valoare de umanitate sau de supra-umanitate infinită. Ceea ce presupune însă tocmai moartea fiecăruia şi a tuturor în viaţa infinitului.

Generaţii de cetăţeni şi de militanţi, de muncitori şi de slujbaşi ai statelor şi-au închipuit moartea resorbită sau sublimată în viitorul unei comunităţi ajunse la imanenţa sa. De acum înainte, noi nu mai avem decît conştiinţa amară a îndepărtării tot mai mari de o asemenea comunitate, fie ea Poporul, Naţiunea sau Societatea Producătorilor. Însă această conştiinţă, la fel ca şi conştiinţa "pierderii" comunităţii, este superficială. În realitate, moartea nu se sublimează. Comuniunea viitoare nu se îndepărtează şi nu este amînată: ea nu a avut niciodată un viitor; ea nu ar putea nici să advină, nici să alcătuiască un viitor. Ceea ce alcătuieşte un viitor şi, prin urmare, ceea ce advine cu adevărat, este întotdeauna moartea singulară - ceea ce nu înseamnă că ea nu survine în comunitate: dimpotrivă, şi voi ajunge şi la acest aspect. Însă comuniunea nu este viitorul morţii, tot aşa cum nici moartea nu este numai trecutul perpetuu al comunităţii.

Desigur, milioane de morţi sînt *justificate* de revolta celor care mor: ele sînt justificate ca replică la intolerabil, ca insurecţii împotriva oprimării sociale, politice, tehnice, militare, religioase. Însă aceste morţi nu sînt *sublimate*: nici o dialectică şi nici o izbăvire nu conduce aceste morţi la o altă imanenţă decît aceea... a morţii (a încetării, a descompunerii, care nu sînt decît nişte parodii sau nişte reversuri ale imanenţei). Ori epoca modernă nu a gîndit justificarea morţii decît sub forma salvării sau a depăşirii dialectice a istoriei. Epoca modernă s-a încrîncenat să *reînnoade* timpul oamenilor şi al comunităţilor lor într-o comuniune nemuritoare în care moartea pierde, în cele din urmă, sensul fără sens pe care ar trebui să îl aibă - şi pe care îl are, obstinat.

Iată-ne condamnaţi, obligaţi să căutăm acest sens fără sens al morţii mai degrabă altundeva decît în comunitate. Este însă un gest absurd (e absurditatea unei gîndiri a individului). Moartea este indisociabilă de comunitate, fiindcă tocmai prin moarte se revelează comunitatea - şi reciproc. Nu întîmplător motivul acestei revelări reciproce a preocupat atît unele gîndiri hrănite din etnologie cît şi gîndirea lui Freud, aceea a lui Heidegger şi, în acelaşi timp, gîndirea lui Bataille, adică în timpul care ducea de la Primul la al Doilea Război mondial.

Motivul revelării prin moarte a fiinţei-împreună, sau a fiinţei-cu, şi motivul cristalizării comunităţii în jurul morţii membrilor săi, *adică în jurul "pierderii" (al imposibilităţii) imanenţei lor,* şi nu în jurul contopirii lor fuzionale în vreo ipostază colectivă, ne introduce într-un spaţiu de gîndire incomensurabil cu toate problematicile socialităţii şi ale intersubiectivităţii (inclusiv problematica husserliană a lui *alter ego*) în care, orice ar fi făcut, filosofia rămînea prizonieră. Moartea excedă fără recurs resursele unei metafizici a subiectului. Fantasma acestei metafizici, fantasma pe care Descartes (aproape că) nu a îndrăznit să o nutrească, dar pe care teologia creştină o propunea deja, este fantasma unui mort care spune, precum domnul Waldemar la Villiers, "eu sînt mort" - *ego sum ...mortuus*. Dacă *eu* nu poate spune că este mort, dacă *eu* dispare efectiv în moartea *sa,* în această moarte care reprezintă tocmai ceea ce îi este cel mai propriu, cel mai inalienabil, aceasta înseamnă că *eu* este altceva decît un subiect. Întreaga cercetare heideggeriană asupra "fiinţei-pentru (sau întru)-moarte" nu a avut alt sens decît să caute să enunţe acest lucru: *eu* nu este -nu *sînt* - un subiect. (Cu toate că, atunci cînd a fost vorba despre comunitatea ca atare, acelaşi Heidegger s-a rătăcit în viziunea unui popor şi a unui destin cel puţin în parte conceput ca subiect[6]. Ceea ce dovedeşte fără urmă de îndoială că "fiinţa-întru-moarte" a *Dasein-*

5. Cf. J.-L. Nancy, "La juridiction du monarque hégélien", in *Rejouer le politique*, Paris, Galilée, 1981.

6. Cf. Ph. Lacoue-Labarthe, "La transcendance finit dans le politique", in *Rejouer le politique*, *op. cit.*, şi G. Granel, "Pourquoi avoir publié cela?", in *De l'Université*, Toulouse, T.E.R., 1982 [G. Granel, "De ce am publicat acest lucru?", in *Despre Universitate*, trad. rom. de Adrian T. Sîrbu, Idea, Cluj, 2002].

ului nu fusese radical înscrisă în ființa-cu – în *Mitsein* –, și că această implicație ne rămîne de gîndit.)

Ceea ce nu este un subiect deschide și se deschide pe dată înspre o comunitate, a cărei gîndire excedă la rîndul său resursele metafizicii subiectului. Comunitatea nu țese între subiecți legătura unei vieți superioare, nemuritoare sau de dincolo de moarte (tot așa cum nu e țesută nici din legăturile inferioare ale unei consubstanțialități de sînge sau ale unei asocieri a nevoilor), ci este în mod constitutiv, în măsura în care poate fi vorba aici de "constituire", în raport cu moartea acelora pe care, poate pe nedrept, îi numim "membrii" săi (dacă nu e vorba, în cazul ei, despre un organism). Însă moartea la care se raportează astfel nu este opera ei. Tot așa cum comunitatea nu este o operă, tot astfel ea nu face din moarte o operă. Moartea la care se raportează comunitatea nu *operează* trecerea ființei moarte la o anumită intimitate a comuniunii, iar, în ceea ce o privește, comunitatea nu *operează* o transfigurare a morților săi într-o anumită substanță sau într-un anumit subiect indiferent care – patrie, pămînt sau sînge natal, națiune, umanitate eliberată sau împlinită, falanster absolut, familie sau corp mistic. Ea este în raport cu moartea tocmai ca acel ceva din care e imposibil de *făcut operă* (decît operă de moarte, din moment ce există voința de a face din acest ceva o operă...). Această comunitate este aici pentru a asuma această imposibilitate sau, mai exact – căci nu există aici nici funcție și nici finalitate –, imposibilitatea de a face operă din moarte se înscrie și se asumă ca și comunitate.

Comunitatea e dezvăluită în moartea celuilalt: ea este astfel întotdeauna dezvăluită celuilalt. Comunitatea este ceea ce are întotdeauna loc prin celălalt și pentru celălalt. Ea nu este spațiul unor "eu" *("moi")* – substanțe sau subiecți, în definitiv nemuritori – ci spațiul unor "eu" *(je)*, care sînt întotdeauna niște *ceilalți* (sau nu sînt nimic). Dacă într-adevăr comunitatea se dezvăluie în moartea celuilalt, aceasta se datorează faptului că adevărata comunitate a eu-rilor *(je)* care nu sînt niște eu-ri *(moi)* este tocmai moartea. Nimic dintr-o comuniune care contopește *eu*-rile *(moi)* într-un *Eu (Moi)* sau într-un *Noi* superior. Este comunitatea alcătuită din *ceilalți*. Adevărata comunitate a ființelor muritoare sau moartea ca și comunitate înseamnă imposibila lor comuniune. Comunitatea ocupă așadar acest loc deosebit: ea asumă imposibilitatea propriei sale imanențe, imposibilitatea unei ființe comunitare ca subiect. Comunitatea asumă și înscrie oarecum imposibilitatea comunității – iată trasarea și gestul ce aparțin propriului comunității. O comunitate nu este nici un proiect de contopire și, în genere, nici un proiect de producere sau de operare – nici un *proiect* pur și simplu (ceea ce marchează încă o dată diferența sa radicală față de "spiritul unui popor" care, de la Hegel la Heidegger, a întruchipat colectivitatea ca proiect și, reciproc, proiectul ca și colectiv – ceea ce nu înseamnă că nu e nimic de gîndit cu privire la singularitatea unui "popor").

O comunitate este prezentarea în fața membrilor săi a adevărului lor muritor (ceea ce mai înseamnă că nu există o comunitate a ființelor nemuritoare;

ne putem închipui fie o societate, fie o comuniune a ființelor nemuritoare, nu și o comunitate, însă). Ea este prezentarea finitudinii și a excesului fără recurs care constituie ființa finită: moartea, dar și nașterea sa – numai comunitatea îmi prezintă nașterea mea –, și o dată cu ea imposibilitatea în ceea ce mă privește de a o retraversa și deopotrivă imposibilitatea de a trece dincolo de moartea mea).

"O dată ce și-a văzut semenul murind, cel rămas în viață nu mai poate subzista decît ieșit din sine.
(...)
"Fiecare dintre noi este atunci alungat din îngustimea persoanei sale și se pierde după puterile sale în comunitatea semenilor săi. Tocmai de aceea e necesar ca viața comună să se mențină la înălțimea morții. Trăsătura caracteristică a unui mare număr de vieți private este micimea. O comunitate nu poate dăinui însă decît menținîndu-se la nivelul de intensitate pe care îl conferă moartea, iar, de îndată ce se abate de la măreția proprie pericolului, comunitatea se destramă. Ea trebuie să ia asupră-și ceea ce destinul uman are «de neîmpăcat», «neîmpăcat», și să păstreze o nevoie însetată de slavă. Un om dintr-o mie poate să nu aibă, de-a lungul zilei, decît o intensitate de viață aproape nulă: el se comportă ca și cum moartea nu ar exista și se ține nevătămat sub nivelul său". (VII, 245–246)

* * *

Bataille a mers fără îndoială cel mai departe în experiența crucială a destinului modern al comunității. În interesul, în definitiv încă prea neînsemnat (atunci cînd nu de-a dreptul frivol) arătat gîndirii sale, nu s-a remarcat[7] încă îndeajuns în ce măsură această gîndire provine dintr-o exigență și dintr-o neliniște politice – sau, altfel spus, dintr-o exigență și dintr-o neliniște privitoare la politic, pe care le impunea gîndirea comunității.

Bataille a cunoscut mai întîi de toate experiența comunismului "trădat". Mai tîrziu el a descoperit că nu se punea problema corectării sau a recuperării acestei trădări, în măsura în care, stabilindu-și ca scop omul, producerea omului și a omului producător, comunismul era în principiul său legat de o negare a suveranității omului, adică de o negare a ceea ce, în om, este ireductibil la imanența umană, sau de o negare a excesului suveran al finitudinii:

"Pentru un marxist, o valoare care depășește utilul poate fi concepută, și e chiar inevitabilă, însă ea este imanentă omului sau nu este. Ceea ce

7. În afară de Denis Hollier, încă în *Prise de la Concorde*, Paris, Gallimard, 1974, și în special prin publicația sa de la *Collège de sociologie*, Paris, Gallimard, 1979.
Francis Marmande a prezentat o analiză sistematică a preocupărilor politice ale lui Bataille în teza sa *George Bataille politique*, Presses Universitaires de Lyon, 1985.

transcende omul (şi, bine înţeles, omul viu din lumea de aici) sau, deopotrivă, ceea ce depăşeşte umanitatea comună (umanitatea fără privilegii), este fără discuţie inadmisibil. Valoarea suverană este omul: producţia nu este singura valoare, ea nu este decît mijlocul de a răspunde nevoilor omului; producţia este cea care îl slujeşte pe om, şi nu invers.
(...)
"Rămîne totuşi întrebarea dacă nu cumva omul, căruia comunismul îi atribuie producţia, a dobîndit această valoare suverană cu o condiţie primordială: de a fi renunţat, pentru el însuşi, la tot ceea ce este cu adevărat suveran. (...) Comunismul a înlocuit ireductibila dorinţă care este omul în chip pasionat, capricios, cu acelea dintre nevoile noastre care e cu putinţă să fie împăcate cu o viaţă în întregime destinată producerii" (VIII, 352-353).

Între timp, în anii treizeci, la Bataille s-au îngemănat o agitaţie revoluţionară dornică să reda revoltei incandescenţa de care o lipsise statul bolşevic şi o fascinaţie stîrnită de fascism, în măsura în care acesta părea să indice sensul, dacă nu cumva realitatea, unei comunităţi intense, menite excesului. (Nu trebuie să luăm cu prea multă uşurinţă această fascinaţie, nici în cazul lui Bataille şi nici în multe alte cazuri. Fascismul mîrşav şi fascismul ca recurs al capitalului, fascismul mizerabil încerca *de asemenea* să răspundă - mizerabil şi mîrşav - domniei deja instalate, deja sufocante a societăţii. Fascismul a fost tresărirea grotescă şi abjectă a unei obsesii a comuniunii, el a cristalizat motivul pretinsei sale pierderi şi nostalgia imaginii sale fuzionale. În această privinţă, fascismul a fost convulsia creştinismului şi, în cele din urmă, el a fascinat întreaga creştinătate modernă. Nici o critică politico-morală a acestei fascinaţii nu poate da roade dacă acela care critică nu este în acelaşi timp capabil să deconstruiască sistemul comuniunii[8].)

Însă, pe lîngă dispreţul pe care i l-a inspirat numaidecît josnicia moravurilor şi a conducătorilor fascişti, Bataille a intuit faptul că nostalgia unei fiinţe comuniale era în acelaşi timp dorinţa unei opere de moarte. Aşa cum ştim, el a fost obsedat de ideea că un sacrificiu uman ar trebui să pecetluiască destinul comunităţii secrete din *Acéphale*. Fără îndoială, a înţeles atunci, aşa cum a scris mai tîrziu[9], că adevărul sacrificiului cerea în cele din urmă sinuciderea sacrificatorului. Murind, acesta ar putea regăsi fiinţa victimei cufundată în secretul sîngeros al vieţii comune. A înţeles astfel că acest adevăr propriu-zis divin - adevărul operatoriu şi resurecţional a morţii - nu este adevărul comunităţii fiinţelor finite şi că, dimpotrivă, el conduce în infinitul imanenţei. Aceasta nu este o oroare, e încă dincolo de oroare, este

8. Din nefericire, însă, criticile cele mai sfidătoare - şi cele mai sterile - la adresa fascismului însuşi sau la adresa celor care au fost nevoiţi să înfrunte fascinaţia pe care acesta o exercita, sînt formulate în general tocmai în numele celor mai convenţionale atitudini politice sau morale.

9. Cf., de pildă, Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. VII, p. 257.

absurditatea totală - sau pentru a spune astfel infantilitatea dezastruoasă - a operei de moarte a morţii, considerată ca operă a vieţii comune. Şi trebuie că tocmai această absurditate, care este în fond un exces de *sens*, o concentrare absolută a voinţei de sens, i-a dictat lui Bataille să se retragă din întreprinderile comunitare.

A înţeles astfel natura derizorie a tuturor nostalgiilor comuniunii, el care timp îndelungat îşi reprezentase - într-un fel de conştiinţă exacerbată a "pierderii" comunităţii, pe care a împărtăşit-o cu o întreagă epocă - societăţile arhaice, orînduirile lor sacre, gloria societăţilor militare şi regale, noblеţea feudalităţii, ca pe formele dispărute şi fascinante ale unei intimităţi reuşite a faptului-de-a-fi-în-comun cu sine însuşi.

Acestui tip modern şi febril de "rousseauism" (de care nu e totuşi sigur că Bataille s-ar fi desprins vreodată în întregime: o să revin la acest aspect), a trebuit să-i opună o dublă constatare: pe de o parte, sacrificiul, slava, cheltuiala rămîneau simulate atîta vreme cît nu mergeau pînă la opera de moarte şi cîtă vreme non-simularea era aşadar imposibilul însuşi; pe de altă parte, însă, opera de moarte se desăvîrşea chiar şi în simulare (adică în simularea fiinţei imanente), în orice caz relativ, în dominarea, oprimarea, exterminarea şi exploatarea la care, în cele din urmă, ajungeau toate sistemele socio-politice în care excesul unei transcendenţe era, ca atare, vrut, prezentat, (simulat) şi instituit în imanenţă. Nu numai Regele-Soare amestecă aservirea statului cu strălucirile unei glorii sacre; orice regalitate a deturnat deja dintotdeauna suveranitatea pe care o expune ca mijloc de dominare şi de extorcare:

"Adevărul e că putem suferi din pricina a ceea ce ne lipseşte, însă, deşi ne putem arăta în mod paradoxal nostalgici, nu putem regreta edificiul religios şi regal al trecutului decît într-un mod cu totul aberant. Efortul căruia i-a răspuns acest edificiu nu a fost decît un imens eşec şi, dacă e adevărat că esenţialul lipseşte în lumea în care edificiul s-a prăbuşit, nu putem decît să mergem mai departe, fără a ne imagina, fie şi pentru o clipă, posibilitatea unei reveniri înapoi"(VIII 275).

La Bataille, răsturnarea nostalgiei unei comunităţi pierdute în conştiinţa unui " imens eşec" al istoriei comunităţilor avea legătură cu "experienţa interioară" al cărei conţinut, adevăr sau învăţătură de pe urmă, se enunţă astfel: "Suveranitatea nu este NIMIC." Altfel spus, suveranitatea este expunerea suverană la un exces (la o transcendenţă) care nu se prezintă, care nu se lasă apropriat (şi nici simulat), care nici măcar nu se *dă* - ci, mai degrabă, căruia fiinţa îi este abandonată. Excesul căruia i se expune suveranitatea şi căruia ne expune nu *este*, într-un sens apropiat poate de cel în care Fiinţa heideggeriană "nu *este*", adică în acest sens în care fiinţa fiinţării finite nu este atît ceea ce o face să fie cît mai degrabă ceea ce o lasă abandonată unei astfel de ex-puneri. Fiinţa fiinţării finite o expune la sfîrşitul fiinţei.

Astfel, expunerea la NIMICUL suveranităţii este contrariul mişcării unui subiect care ar ajunge la limita neantului (ceea ce constituie, în fond, mişcarea

permanentă a Subiectului, ce devorează indefinit *în sine* neantul reprezentat de tot ceea ce nu este *pentru sine;* în cele din urmă, avem de-a face cu autofagia adevărului). "În" "NIMIC", sau în nimic – în suveranitate –, ființa este *"afară din sine";* ființa este într-o exterioritate imposibil de recuperat, sau poate ar trebui să spunem că este *dintru* această exterioritate, că este dintr-un afară pe care nu *și*-l poate raporta, dar cu care întreține un raport esențial și incomensurabil. Acest raport rînduiește la locul ei ființa singulară. Tocmai de aceea, "experiența interioară" de care vorbește Bataille nu are nimic "interior" sau "subiectiv", ci este indisociabilă de experiența acestui raport cu o exterioritate incomensurabilă. Comunitatea este singura care îi furnizează spațiul sau ritmul acestui raport.

În acest sens, Bataille este fără îndoială cel care a făcut primul, sau în chipul cel mai acut, experiența modernă a comunității: nici operă de produs, nici comuniune pierdută, ci spațiul însuși, și spațierea experienței exteriorității, [a faptului de a fi] afară-din-sine. Punctul crucial al acestei experiențe a fost exigența – ce ia în răspăr întreaga nostalgie, adică întreaga metafizică a comuniunii – unei "conștiințe clare" a separării, adică a unei "conștiințe clare" (de fapt, însăși *conștiința de sine* hegeliană, *suspendată* însă pe limita accesului său la *sine*) a faptului că imanența sau intimitatea nu poate să fie *regăsită,* și a faptului că, în definitiv, ea *nu este* de regăsit.

Cu toate acestea, tocmai din acest motiv, exigența "conștiinței clare" este așadar contrariul unui abandon al comunității și, de exemplu, al unei replieri pe pozițiile individului. Individul ca atare nu este decît un lucru[10], iar, pentru Bataille, *lucrul* ar putea fi definit ca ființa fără comunicare și fără comuniune. Clara conștiință a *nopții* comuniunii – această conștiință aflată la extremitatea conștiinței și care reprezintă totodată suspendarea dorinței hegeliene (a dorinței de recunoaștere a conștiinței), întreruperea finită a dorinței infinite și infinita sincopă a dorinței finite (suveranitatea însăși: dorință în afara dorinței și stăpînire în afara sinelui) –, această "clară" conștiință nu poate avea loc altundeva decît în comunitate sau, mai degrabă, ea nu poate avea loc decît ca și comunicare a comunității: ca acel ceva ce comunică în comunitate și, deopotrivă, ca acel ceva pe care îl comunică comunitatea[11].

10. Cf., de pildă, Georges Bataille, *Œuvres complètes,* vol. VII, p. 312.

11. Mă slujesc de termenul "comunicare" așa cum îl folosește Bataille, adică potrivit regimului unei permanente violențe făcute semnificației cuvîntului, deopotrivă în măsura în care ea indică subiectivitatea sau intersubiectivitatea, și în măsura în care ea denotă transmiterea unui mesaj și a unui sens. La limită, acest cuvînt este de nesusținut. Îl păstrez fiindcă rezonează cu "comunitatea", însă îi suprapun (ceea ce uneori înseamnă că îl înlocuiesc cu) cuvîntul "împărtășire". Violența pe care Bataille o aplică conceptului de "comunicare" era conștientă de insuficiența sa: *"Ființa izolată, comunicarea* nu au decît o singură realitate. Nu există nicăieri "ființe izolate" care să nu comunice, nici "comunicare" independentă de punctele de izolare. Să ne îngrijim să îndepărtăm două concepte prost făcute, reziduuri ale unor credințe puerile. Cu această condiție, va fi dezlegată cea mai prost înnodată problemă"(VII, 553). Ceea ce trimitea, în definitiv, la deconstrucția acestui concept, în felul în care a angajat-o Derrida ("Signature, événement, contexte" in *Marges de la philosophie,*

Această conștiință – sau această comunicare – este extazul: altfel spus, *eu* nu am niciodată o astfel de conștiință drept conștiința *mea,* dimpotrivă, nu o am decît în și prin comunitate. Fapt care seamănă, pînă la confuzie aproape, cu ceea ce, în alte contexte, am putea numi un "inconștient colectiv", și mai seamănă poate încă și mai mult cu ceea ce este posibil să reperăm grație lui Freud ca esența – în cele din urmă colectivă – a ceea ce el numește inconștient. Nu e însă un inconștient – altfel spus, nu e nici reversul și nici clivajul subiectului. Nu e nimic care să aibă de-a face cu structura de *sine* a subiectului: este conștiința clară aflată la extremitatea clarității sale, acolo unde faptul de a fi conștiință *de* sine se dovedește a fi în afara sinelui conștiinței.

Comunitatea, care nu este un subiect, și încă și mai puțin un subiect (conștient sau inconștient) mai amplu decît "eu" ("moi"), nu *are,* nu posedă această conștiință: comunitatea *este* conștiința extatică a nopții imanenței, în măsura în care o asemenea conștiință este întreruperea conștiinței-de-sine.

* * *

Bataille a știut mai bine ca oricine – a fost singurul care a deschis calea unei asemenea cunoașteri – ce anume alcătuiește mai mult decît o simplă conexiune între extaz și comunitate, ce anume face din extaz locul comunității și reciproc, sau prin ce anume, potrivit unei topologii atopice, circumscrierea unei comunități sau, mai bine zis, arealitatea ei (natura ei de arie, de spațiu format), nu este un teritoriu, ci formează arealitatea unui extaz[12] așa cum, reciproc, forma unui extaz este aceea a unei comunități.

Cu toate acestea, Bataille însuși a rămas, pentru a spune astfel, suspendat între cei doi poli ai extazului și comunității. Reciprocitatea celor doi poli constă în aceea că, dîndu-și loc unul celuilalt – arealizîndu-se –, ei se limitează unul pe celălalt – ceea ce constituie o altă "arealizare", o suspendare a imanenței în direcția căreia conexiunea lor angajează totuși. Această dublă arealizare întemeiază rezistența la fuziune, la opera de moarte, iar această rezistență este faptul ființei-în-comun ca atare: fără această rezistență, nu am rămîne niciodată îndelung în comun, am fi foarte repede "realizați" într-o ființă totală și unică. – Pentru Bataille, polul extazului a rămas însă legat de orgiasmul fascist, sau cel puțin de sărbătoare, a căror nostalgie ambiguă a reapărut, după el, în 1968 – atîta vreme cît extazul era reprezentat în termeni de grup și de politică.

Paris, Minuit, 1972), și în felul diferit în care ea se continuă la Deleuze și Guattari ("Postulats de la linguistique" în *Mille Plateaux,* Paris, Minuit, 1980). Aceste operații conduc în chip necesar la o reevaluare generală a comunicării în comunitate și *a* comunității (a vorbirii, a literaturii, a schimbului, a imaginii etc.), în raport cu care folosirea termenului de "comunicare" nu poate fi decît prealabilă și provizorie.

12. Cu toate că ar trebui reformulate plecînd de aici toate problemele legate de teritoriu, de frontiere, de repartizările locale de toate genurile – de distribuirile urbane, de pildă.

Polul comunității era solidar, pentru el, cu ideea comunistă. Aceasta din urmă purta totuși motivele dreptății și al egalității fără de care, oricum s-ar cădea să le transcriem, tentativa comunitară nu poate fi decît o farsă. În această privință cel puțin, comunismul rămînea o exigență inevitabilă sau, așa cum scria Bataille: "În zilele noastre efectul moral al comunismului predomină" (VIII, 367). De aceea, analizînd raportul negator dintre comunism și suveranitate, el nu a încetat să spună: "Fără urmă de îndoială, este de dorit să se șteargă diferențele; este de dorit să se stabilească o egalitate veritabilă, o veritabilă nediferențiere", adăugînd imediat: "Dar dacă e cu putință ca în viitor oamenii să fie din ce în ce mai puțin interesați de diferența lor față de alții, aceasta nu înseamnă că ei încetează să fie interesați de ceea ce este suveran" (VIII, 323).

Or i-a fost imposibil să lege formele suveranității - sau extazul - de comunitatea egalitară și chiar de comunitatea în general, altfel decît printr-o petiție de acest gen. Aceste forme - în esență suveranitatea îndrăgostiților și aceea a artistului, și una și cealaltă și una *în* cealaltă sustrase atît orgiasmului fascist, cît și egalității comuniste - nu au putut să-i apară altfel decît ca extaze, dacă nu propriu-zis "private" (ce sens ar putea să aibă aceasta?), atunci cel puțin izolate, fără contact - fără contact reperabil, enunțabil, în orice caz - cu comunitatea în care ele trebuiau totuși să fie țesute, arealizate sau înscrise, sub amenințarea de a pierde, în fond, însăși valoarea lor suverană.

O comunitate ce se refuză extazului, un extaz ce se retrage din comunitate, în ambele cazuri în chiar gestul prin fiecare își angajează propria comunicare: putem presupune că tocmai această dificultate decisivă explică atît neterminarea *Suveranității,* cît și nepublicarea *Teoriei religiei*. În ambele cazuri, demersul sfîrșea prin a eșua dincoace de comunitatea extatică pe care și-o fixase ca sarcină a gîndirii. Desigur, *nedesăvîrșirea* era una din exigențele efortului lui Bataille, care mergea mînă în mînă cu refuzul *proiectului* de care o gîndire a comunității pare inexorabil legată. Însă știa și el că nu există non-proiect pur ("Nu putem spune pentru a tranșa: este un joc, este un proiect, ci doar: jocul, proiectul domină într-o activitate dată." VII, 220.) Și, chiar dacă jocul încerca să domine, intenția *Suveranității* era un proiect, care nu reușea să se formuleze. Cît despre partea de joc, ea se despărțea irevocabil de proiectul și în general de însăși gîndirea comunității. Deși aceasta a fost unica preocupare a lui Bataille, conform experienței pe care o făcuse (această experiență terminală a epocii moderne, și care îi marchează limita, pe care o putem rezuma astfel: nu există experiență în afara comunității), în cele din urmă, el nu a putut să opună "eșecului imens" al istoriei politice, religioase și militare decît o suveranitate *subiectivă* a îndrăgostiților și a artistului - adică totodată excepția unor fulguranții "eterogene" smulse doar ordinii "omogene" a societății, și fără a comunica cu aceasta. Într-un mod paralel, va ajunge, fără a o dori și fără a o tematiza, la o opoziție aproape pură între *egalitatea* "dezirabilă" și o *libertate* imperioasă și capricioasă de genul suveranității cu care, de fapt,

se confundă[13]. Nu a putut fi nicidecum vorba despre o libertate care să dorească egalitatea dezirabilă, de exemplu. Altfel spus, nu s-a pus problema unei comunități care ar deschide în ea însăși și pornind de la ea însăși, în sînul ființei-în-comun, arealitatea unui extaz.

Bataille scrisese totuși, cu mult înainte (înainte de 1945, în orice caz):

"Pot să-mi închipui o comunitate cu o formă oricît de nedefinită, chiar și o comunitate informă: singura condiție este să fie pusă în comun o experiență a libertății morale, care să nu se reducă la semnificația plată, ce se anulează, ce se neagă pe sine, a libertății particulare" (VI, 252).

Tot el scrisese și acestea:

"Nu poate să existe cunoaștere fără o comunitate de cercetători, și nici experiență interioară fără o comunitate a celor ce o trăiesc (...) comunicarea este un fapt care nu se adaugă în nici un fel la realitatea umană, ci o constituie" (V, 37).

[Aceste rînduri vin după un citat din Heidegger, iar expresia de "realitate umană" repetă traducerea lui Corbin pentru *Dasein*.]

Și totuși, într-un mod paradoxal, dar aparent irezistibil, motivul comunității se estompează în scrierile din perioada *Suveranității*. Fără nici o îndoială, în profunzime, problematica rămîne aceea pe care o indicau textele anterioare. Totul se petrece însă ca și cum comunicarea fiecărei ființe cu NIMICUL ar începe să prevaleze asupra comunicării ființelor, sau ca și cum ar trebui renunțat la revelarea faptului că, în ambele cazuri, este vorba despre *același lucru*.

Totul se petrece ca și cum, în ciuda statorniciei preocupării și a intențiilor sale, Bataille ar fi fost condus la o extremitate a experienței lumii în care a trăit - această lume care, odată cu războiul, a fost sfîșiată de o negare atroce a comunității și o de conflagrație mortală a extazului. În această încercare extremă, el nu a mai văzut să se ofere nici un chip, nici o schemă, și nici măcar un simplu reper pentru comunitate, o dată depășite figurile comunităților religioase sau mistice, și o dată încheiată figura prea umană a comunismului.

Într-o anumită măsură, această lume este și a noastră, iar variațiunile pripite, adesea simple ciorne, întotdeauna încărcate de umanism, care au fost schițate după război pe tema comunității, n-au schimbat datele esențiale ale problemei, atunci cînd nu le-au agravat. Venirea la lumină și în conștiință a comunităților decolonizate nu a modificat în profunzime această stare de lucruri, tot așa cum nici dezvoltarea din zilele noastre a formelor inedite

13. Ceea ce nu este fără legătură cu opoziția pe care H. Arendt o face între revoluțiile libertății și cele ale egalității. Și la Arendt, fecunditatea opoziției rămîne limitată într-o anumită măsură, și parțial incongruentă cu alte elemente ale gîndirii sale.

ale fiinţei-în-comun – prin informaţie, precum şi prin ceea ce numim "societatea multi-rasială" – nu a declanşat o adevărată reînnoire a unei probleme a comunităţii.

Însă dacă această lume care, la urma urmelor, s-a schimbat (iar Bataille, printre alţii, nu a fost străin de schimbare) nu ne propune nici o figură nouă a comunităţii, poate că tocmai acest lucru ne învaţă ceva. Poate că în felul acesta învăţăm că nu mai poate fi vorba despre a închipui sau despre a modela, pentru a ne-o prezenta şi pentru a o sărbători, o esenţă comună, şi că, în schimb, se pune problema să gîndim comunitatea, adică să gîndim exigenţa ei insistentă şi poate *nemaiîntîlnită,* dincolo de modelele sau modelările comunitariste.

De altfel, şi în plus, această lume nici măcar nu ne mai confruntă cu epuizarea umanismului comunist pe care o analiza Bataille. Ea ne confruntă cu un "totalitarism" pe care Bataille nu îl bănuia foarte limpede, limitat cum era de către condiţiile războiului rece, şi, mai mult, bîntuit de acest motiv obscur dar persistent că, la urma urmelor, promisiunea comunitară se retrăsese tot de partea comunismului. Pentru noi, însă, de acum înainte dincolo chiar de un "totalitarism" care ar fi fost îndeplinirea monstruoasă a acestei promisiuni, nu există decît imperialisme care se înfruntă între ele pe fondul unui alt imperiu, sau pe fondul unui alt imperativ tehnico-economic, şi formele sociale pe care le modelează acest imperativ. De comunitate nici nu mai poate fi vorba. Însă acest lucru se datorează totodată faptului că punerea în practică tehnico-economică a lumii noastre a preluat ştafeta (sau chiar a primit moştenirea) aspiraţiilor legate de înfăptuirea comunităţii. În continuare este vorba în mod esenţial de operă, de operare sau de operativitate.

Tocmai în acest sens exigenţa comunităţii este încă inedită, rămînîndu-ne de descoperit şi de gîndit. Cel puţin putem şti că termenii înşişi ai promisiunii operei comunitare ratau deja "sensul" inedit al "comunităţii"[14], şi că, în definitiv, *proiectul comunitar ca atare participă la acest "imens eşec".*

Putem şti acest lucru în parte graţie lui Bataille – însă, de acum înainte, trebuie să-l ştim în parte şi împotriva lui.

De această dată, nu împotriva experienţei diferite care a aparţinut timpului său, ci împotriva unei limite pe care trebuie să ajungem să o recunoaştem, limită care i-a hărăzit gîndirea dificultăţii şi paradoxului unde s-a şi oprit. Această limită este în sine paradoxul: în speţă, paradoxul unei gîndiri atrase magnetic de comunitate, şi cu toate acestea reglată de tema suveranităţii unui *subiect.* Pentru Bataille, ca şi pentru noi toţi, de altfel, o gîndire a subiectului face să eşueze gîndirea comunităţii.

14. În schimb, neliniştea comunităţii s-a manifestat în numeroase chipuri începînd cu 1968 în lumea burgheză în care Bataille recunoscuse perfect "confuzia" (VII, 131, 135) şi caracterul "dezorientat" *(ibid.).* Însă această nelinişte s-a manifestat cel mai adesea în naivitatea, chiar în copilăria, şi în aceeaşi "confuzie", care domnesc peste ideologiile comuniunii sau ale convivialităţii...

Desigur, cuvîntul "subiect" ar putea să nu fie, la Bataille, decît un cuvînt. Şi, fără îndoială, conceptul lui de subiect nu a fost nici noţiunea obişnuită de "subiectivitate" şi nici conceptul metafizic de prezenţă-la-sine ca *subjectum* al reprezentării. Dimpotrivă, potrivit definiţiei din *Experienţa interioară:* "«Sine-însuşi» nu este subiectul care se izolează de lume, ci un loc de comunicare, de contopire a subiectului şi a obiectului" (V, 21). Ceea ce nu va împiedica *Suveranitatea* să vorbească, de exemplu, despre "această satisfacţie a clipei, din care provine prezenţa la sine a subiectului" (VIII, 395). Prima dintre aceste propoziţii nu e de-ajuns pentru a o corecta sau pentru a o complica pe cea de-a doua pe măsura mizei ce e în joc. "Locul de comunicare" poate rămîne determinat, în ultimă instanţă, ca prezenţă-la-sine: de exemplu, şi la limită, ca prezenţă-la-sine a comunicării înseşi, ceea ce nu ar rămîne fără ecou în anumite ideologii ale comunicării. Mai mult, echivalarea acestui loc cu o "contopire a subiectului şi a obiectului" – ca şi cum ar exista vreodată comunicare de la subiect la obiect... – îl duce în inima celei mai constante tematici a idealismului speculativ. O dată cu "obiectul" şi cu "fuziunea", o dată cu "obiectul conştiinţei" ce devine "obiect al conştiinţei de sine, adică totodată obiect suprimat ca obiect, sau concept"[15], dispar sau, mai degrabă, *nu pot să apară* nici *celălalt* şi nici *comunicarea.* Celălalt dintr-o comunicare ce devine obiect – chiar şi sau poate mai ales ca "obiect suprimat sau concept" – al unui subiect, aşa cum se şi întîmplă de fapt (mai puţin atunci cînd întreprindem, o dată cu Bataille şi dincolo de el, o răsfrîngere a lecturii) în raportul hegelian al conştiinţelor, este un celălalt care nu mai este un altul, ci un obiect al reprezentării unui subiect (sau, mai complicat spus, obiectul reprezentant al unui alt subiect pentru reprezentarea subiectului...). Comunicarea şi alteritatea care îi alcătuiesc condiţia nu pot avea în principiu decît un rol şi un rang instrumental, şi nu ontologic, într-o gîndire care pune în raport cu subiectul identitatea negativă dar specular a obiectului, adică a exteriorităţii fără alteritate. Subiectul nu poate fi în afara sa: în cele din urmă, tocmai acest lucru îl defineşte, faptul că, în final, suprimă şi *conservă* în el întreaga sa exterioritate şi toate "alienările" sale. Dimpotrivă, fiinţa comunicării, fiinţa-comunicantă (iar nu subiectul-reprezentant) sau, dacă e să riscăm să spunem astfel, comunicarea ca predicament al fiinţei, ca "transcendental", *este* înainte de toate *fapt-de-a-fi-în-afara-sa.*

"Hegelianismul fără rezerve" pe care Derrida îl repera la Bataille[16] nu poate să nu fie supus, la urma urmei, legii hegeliene a unei rezerve întotdeauna mai puternice decît orice abandonare a rezervei: rezerva, altfel spus *suprimarea-conservarea* Subiectului, care se reapropriază în prezenţă – aceasta este *satisfacţia* sa, şi *clipa* sa – pînă la suveranitate, pînă la NIMIC, şi pînă la comunitate.

15. *Phénoménologie de l'esprit,* trad. Hippolyte, Aubier, vol. III, p. 306.

16. "De l'économie restreinte à l'économie générale", in *L'écriture et la différence,* Paris, Seuil, 1967.

La drept vorbind, poate că Bataille nu a avut un *concept* de subiect. Însă, pînă la un anumit punct cel puţin, el a lăsat comunicarea care excedă subiectul să se raporteze la un subiect sau, altfel spus, să se erijeze ea însăşi în subiect. (De exemplu - e cel puţin o ipoteză pe care ar trebui să o examinăm în contradictoriu cu aceea pe care o voi evoca în cele ce urmează privitoare la scriitura lui Bataille - în subiect al producerii şi al comunicării literare a textelor lui Bataille însuşi.)

Limita istorică şi limita teoretică se întrepătrund. Nu este de mirare că *la limită* o izolare blestemată a îndrăgostiţilor şi a artistului a sfîrşit prin a fi singurul răspuns, şi încă un răspuns tragic, la obsesia comuniunii cu privire la care epoca tocmai dovedise că ducea de-a dreptul la operele morţii. La limită, îndrăgostiţii lui Bataille sînt totodată un subiect şi un obiect - şi, de altfel, subiectul este întotdeauna bărbatul, obiectul este întotdeauna femeia, printr-o deviere neîndoielnic foarte clasică a diferenţei sexuale în apropriere de sine prin sine. (Cu toate acestea, nu e sigur dacă nu cumva, pe un alt registru, la o altă lectură, dragostea şi satisfacţia nu sînt, la Bataille, esenţial ale femeii - şi ale femeii în bărbat. Pentru a vorbi despre toate acestea, ar trebui să luăm în considerare, ceea ce nu pot face aici, scriitura[17] lui Bataille, pe cînd eu nu mă refer pentru moment decît la "temele" sale.) Comunitatea nu putea decît să se supună unui model analog şi, în consecinţă, fie şi simplificînd puţin, unui model fie fascist fie comunist. Trebuie ca Bataille să-l fi ghicit şi, ghicindu-l, a renunţat în secret, discret, şi chiar fără de ştire, la a mai gîndi comunitatea propriu-zisă.

A renunţat, altfel spus, să mai gîndească împărtăşirea comunităţii şi suveranitatea în împărtăşire sau *suveranitatea împărtăşită,* şi împărtăşită *între* nişte *Dasein,* între nişte existenţe singulare care nu sînt subiecţi, şi al căror raport - împărtăşirea însăşi - nu este nici o comuniune, nici o apropriere a obiectului, nici o recunoaştere de sine, nici chiar o comunicare înţeleasă drept comunicare între subiecţi. Aceste fiinţe singulare sînt însă ele însele constituite prin împărtăşire, sînt distribuite şi aşezate sau, mai degrabă, *spaţiate* prin împărtăşirea care le face să fie *altele:* altele una pentru cealaltă, şi altele, infinit altele pentru Subiectul contopirii lor, care se cufundă în împărtăşire, în extazul împărtăşirii: "comunicînd" că nu sînt în "comuniune". Aceste "locuri de comunicare" nu mai sînt locuri de fuziune, deşi se *trece* de la unul la altul; ele sînt definite şi expuse prin dis-locarea lor. Astfel, comunicarea împărtăşirii ar fi tocmai această dis-locare.

* * *

Aparent dialectic, aş putea spune aici că Bataille nu a gîndit nimic altceva decît tocmai ceea ce renunţase să mai gîndească. Ceea ce la urma urmelor ar însemna că el a gîndit acest lucru *la limită* - la limita sa, la limita gîndirii sale, şi, de altfel, nu gîndim niciodată decît la limită. Şi ar mai însemna că el ne dă de gîndit tocmai ceea ce se vedea astfel nevoit să gîndească la limita sa.

17. Cf. remarcile lui Bernard Sichère în "L'érotisme souverain de Georges Bataille", *Tel Quel,* nr. 93.

În realitate, ceea ce scriam mai sus nu constituie nici o critică şi nici o rezervă cu privire la Bataille, ci o încercare de a comunica cu experienţa lui, în loc să mă inspir doar din cunoaşterea sa ori din tezele sale. Nu era vorba decît de parcurgerea unei limite care este a noastră: a sa, a mea, cea a timpului nostru, cea a comunităţii noastre. În locul în care Bataille aşeza subiectul, la faţa acestui loc al subiectului - sau pe reversul său -, în locul comunicării şi în "locul de comunicare", există ceva, mai degrabă decît nimic: limita noastră constă în faptul că nu avem cu adevărat nume pentru acest "ceva" sau pentru acest "cineva". Să fie oare vorba de deţinerea unui adevărat nume pentru această fiinţă singulară? E o întrebare care nu va putea veni decît mult mai tîrziu. Pentru moment, să spunem că, în lipsa unui nume, este necesar să mobilizăm cuvinte, pentru a ne repune în mişcare limita gîndirii. Ceea ce "există" pe locul comunicării nu este nici subiectul şi nici fiinţa comuniunii, ci comunitatea, şi împărtăşirea.

Ceea ce nu ne spune încă nimic. Poate că în realitate nu e nimic de *spus.* Poate că nu trebuie să căutăm un cuvînt sau un concept, ci să recunoaştem în gîndirea comunităţii un exces teoretic (mai exact: un exces în raport cu teoreticul) care ne-ar impune un alt *praxis* al discursului şi al comunităţii. Măcar acest lucru trebuie să ne străduim însă a-l exprima, fiindcă "numai limbajul indică, la limită, momentul suveran în care devine fără operă"[18]. Ceea ce înseamnă aici că numai un discurs epuizat asupra comunităţii poate să indice comunităţii suveranitatea împărtăşirii sale (adică să nu-i *prezinte* şi să nu-i *semnifice comuniunea* ei). Aceasta implică de bună seamă o etică şi o politică a discursului şi a scriiturii. Ce trebuie să fie sau ce poate să fie un asemenea discurs, cine şi cum trebuie sau poate ţine acest discurs în societate, ce transformare, revoluţie sau rezoluţie provoacă ţinerea discursului în această societate (de pildă: cine scrie aici? unde? pentru cine?; un "filosof", o "carte", o "editură", nişte "cititori", sînt toate acestea, ca atare, potrivite pentru comunicare?) - iată ce va trebui cercetat. Ceea ce nu este altceva decît chestiunea *comunismului literar* sau, cel puţin, a ceea ce încerc să desemnez prin această expresie stîngace: ceva care ar fi împărtăşirea comunităţii în şi prin scrierea sau literatura ei. Voi înfăţişa acest aspect în a doua parte a cărţii de faţă.

A venit de acum vremea să abordăm această chestiune alături de Bataille, datorită lui Bataille - şi datorită altor cîtorva gînditori -, însă nu se pune bineînţeles problema unui comentariu nici la Bataille şi nici la oricine altcineva: fiindcă, fără urmă de îndoială, comunitatea nu a fost încă niciodată gîndită. Ceea ce nu înseamnă că, într-o perspectivă răsturnată, aş pretinde că

18. Georges Bataille, *L'érotisme,* Paris, Minuit, 1957, p. 306.

făuresc de unul singur noul discurs al comunității. Fiindcă nu e vorba nici de discurs și nici de însingurare. Încerc însă să indic, la limită, o experiență - poate că nu atît o experiență pe care o facem, *ci o experiență care ne face să fim*. A spune că, pînă acum, comunitatea nu a fost niciodată gîndită, înseamnă a spune că ea ne pune gîndirea la încercare, și că nu este un obiect al gîndirii. Și poate că nu e chemată să devină obiect de gîndire.

Ceea ce, în orice caz, nu se lasă comentat la Bataille e ceea ce i-a depășit gîndirea și ceea ce depășește și gîndirea noastră - și care, din acest motiv, ne obligă: împărtășirea comunității, adevărul finit pe care-l împărtășim și care ne împărtășește. Astfel, ceea ce scria Bataille despre raportul nostru cu "edificiul religios și regal al trecutului" e valabil și pentru raportul nostru cu Bataille însuși: "Nu putem decît să mergem mai departe."[19] Nimic nu este încă spus, trebuie să ne expunem la nemaipomenitul comunității.

* * *

Împărtășirea răspunde la aceasta: ceea ce îmi revelează comunitatea, prezentîndu-mi nașterea și moartea mea, este existența mea în afara mea. Ceea ce nu înseamnă existența mea reinvestită în sau prin comunitate, ca și cum aceasta din urmă ar fi un alt subiect care m-ar conserva în depășire, într-un mod dialectic sau într-un mod înscris în comuniune. *Comunitatea nu conservă depășind finitudinea pe care o expune. Ea însăși nu este, în fond, decît această expunere.* Ea este comunitatea ființelor finite și, ca atare, este ea însăși comunitate *finită*. Adică nu o comunitate limitată în raport cu o comunitate infinită sau absolută, ci comunitate *a* finitudinii, pentru că finitudinea "este" comunitară, și pentru că nimic altceva nu este comunitar.

Ființa-în-comun nu înseamnă un grad superior de substanță sau de subiect care ar îngloba limitele individualităților separate. Ca individ, sînt opac oricărei comunități, și nu ar fi excesiv să spunem că individul -asta dacă ar fi cu putină să existe o ființă absolut individuală - este infinit. În definitiv, limita sa nu-l privește - îl împresoară doar (iar el se sustrage logicii limitei în forma în care o indicam mai sus: însă pentru că nu ne putem sustrage acestei logici, pentru că ea rezistă, și pentru că în ea comunitatea rezistă, nu există individ).

Ființa singulară, care nu este individul, este însă ființa finită. Fără îndoială, ceea ce a lipsit tematicii individuației în trecere de la un anumit romantism la Schopenhauer și la Nietzsche[20], este luarea în considerare a singularității, de care nu era de altminteri cu totul străină. Individuația detașează entități închise de pe un fond inform - a căror comunicare, contagiune sau comu-

19. În ceea ce privește epuizarea religiei, cf. Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

20. Și în forma în care ea subzistă într-o anumită privință în motivul deleuzian al hecceității, care, într-o altă privință, gravitează totuși în jurul "singularității".

niune este totuși singura care alcătuiește ființa indivizilor. Însă singularitatea nu purcede dintr-o asemenea detașare de forme sau de figuri clare (și nici din ceea ce are legătură cu această operație: scena formei și a fondului, faptul de a apărea legat de aparență, și alunecarea aparenței în nihilismul esteticizant în care se desăvîrșește întotdeauna individualismul). Singularitatea nu *purcede* poate din nimic. Ea nu este o operă ce rezultă dintr-o operație. Nu există un proces de "singularizare", iar singularitatea nu este nici extrasă, nici produsă și nici derivată. Nașterea sa nu are loc nici *pornind de la* și nici ca *efect de:* dimpotrivă, ea dă măsura faptului că *nașterea,* ca atare, nu este nici o producere, nici o auto-instituire, măsura faptului că nașterea infinită a finitudinii nu este un proces ce ar opera pe fondul și pornind de la un străfund. Dar "(stră)fondul" însuși este, prin el însuși și ca atare, finitudinea singularităților - deja.

Este un "fond" fără fond, mai puțin în sensul în care ar deschide căscătură unei genuni; cît în sensul în care nu este alcătuit decît din rețeaua, din întrețeserea și din împărtășirea singularităților: *Ungrund* mai degrabă decît *Abgrund,* însă nu mai puțin vertiginos. Nu există nimic *în spatele* singularității - însă, în afară de ea, există în ea spațiul material *și* imaterial care o distribuie și care o împărtășește ca singularitate, marginile altor singularități, sau mai exact: marginile singularității, adică ale alterității - între ea și ea însăși.

O ființă singulară nici nu este prelevată și nici nu se înalță pe fondul unei confuze identități haotice a ființelor sau pe cel al înglobării lor unitare, nici pe fondul unei deveniri și nici pe cel al unei voințe. O ființă singulară *apare,* ca finitudinea însăși: la sfîrșit (sau la început), în contact cu pielea (sau cu inima) unei alte ființe singulare, la marginile *aceleiași* singularități care este, ca atare, mereu *alta,* mereu împărtășită, mereu expusă. Această apariție nu este o aparență ci, dimpotrivă, este faptul de a apărea deopotrivă glorios și jalnic al însești ființei-finite. ("Fondul" este finitudinea Ființei: altfel spus este ceea ce Bataille nu a fost cu totul în măsură se înțeleagă din Heidegger, în timp ce Heidegger, cu sau fără lectura lui Bataille, nu a fost niciodată cu totul în măsură să se neliniștească de "comunicare"). Finitudinea înscrie *a priori* esența Ființei ca ființă-finită ca împărtășire a singularităților.

Comunitatea înseamnă, prin urmare, că nu există ființă singulară fără o altă ființă singulară, și că există așadar ceea ce, într-un lexic nu foarte potrivit, am numi o "socialitate" originară sau ontologică, care, în principiul său, depășește de departe motivul izolat al unei ființe-sociale a omului (*zoon politikon* este secund în raport cu această comunitate). Căci, pe de o parte, nu e sigur că această comunitate a singularităților se limitează la "om" și că exclude, de pildă, "animalul" (*a fortiori* nu e sigur că "la om" chiar această comunitate nu privește decît "omul" și nu "inumanul" sau "supraumanul" și, de exemplu, dacă pot spune astfel cu și fără *Witz,* "femeia": la urma urmei, diferența dintre sexe este ea însăși o singularitate în diferența singularităților...). Pe de altă parte, dacă ființa socială este întotdeauna afirmată ca un predicat al omului, comunitatea ar desemna dimpotrivă acel ceva abia de la care pornind ar putea să fi gîndit ceva precum "omul". Însă această gîn-

dire ar fi în același timp tributară acestei determinări principiale a comunității: că nu există comuniune a singularităților într-o totalitate superioară lor și imanentă ființei lor în comun.

În locul unei asemenea comuniuni există comunicare: altfel spus, foarte precis, finitudinea însăși nu *este* nimic, nu este nici un fond, nici o esență și nici o substanță. Ci ea apare, se prezintă, se expune, și astfel *există* drept comunicare. Pentru a desemna acest mod singular al apărerii, această fenomenalitate specifică și neîndoielnic mai originară decît orice altă fenomenalitate (căci s-ar putea ca lumea să apară comunității și nu individului), ar trebui să putem spune că finitudinea *com-pare* și că nu poate decît să *compară:* vom încerca să înțelegem prin aceasta în același timp că ființa finită se prezintă întotdeauna împreună, deci mai multora, că finitudinea se prezintă întotdeauna în ființa-în-comun și tocmai ca această ființă, și că în acest mod ea se prezintă întotdeauna *audienței* și judecății legii comunității sau, mai degrabă și mai originar, judecății comunității ca lege.

Comunicarea constă mai întîi de toate în această împărtășire și în această com-părere a finitudinii: adică în această dislocare și în această interpelare care se revelează astfel a fi constitutive ființei-în-comun – tocmai în măsura în care nu este o ființă comună. Ființa-finită există mai întîi potrivit diviziunii locurilor, potrivit unei extensii – *partes extra partes* – care face ca fiecare singularitate să fie întinsă (în sensul lui Freud: "Psyché este întinsă"). Ea nu este închisă într-o formă – deși atinge cu toată ființa ei limita sa singulară –, ci nu este ceea ce este, ființă singulară (singularitate a ființei), decît prin extensiunea ei, prin arealitatea ei care înainte de toate o extraverteşte în chiar ființa sa – oricare ar fi gradul sau dorința "egoismului" său –, și care nu o face să existe decît *expunînd-o unei exteriorități*. Iar această exterioritate nu este la rîndul său nimic altceva decît expunerea unei alte arealități, a unei alte singularități – aceeași, alta. Această expunere, sau această împărtășire ce expune dă loc, de la bun început, unei interpelări mutuale a singularităților, cu mult anterioară oricărei adresări în limbă (dînd însă acestuia din urmă prima sa condiție de posibilitate)[21].

Finitudinea compare, adică este expusă: aceasta este esența comunității.

Comunicarea nu este, în aceste condiții, o "legătură". Metafora "legăturii sociale" suprapune inoportun peste niște "subiecți" (adică peste niște obiecte) o realitate ipotetică (aceea a "legăturii"), căreia ne sforțăm să-i conferim o îndoielnică natură "intersubiectivă", care ar fi înzestrată cu vocația

21. În acest sens, com-părerea ființelor singulare este chiar anterioară condiției prealabile a limbajului pe care Heidegger o înțelege ca "explicitare" *(Auslegung)* pre-langajieră, și de care legam singularitatea vocilor în *Partage des voix* (Paris, Galilée, 1982). Spre deosebire de ceea ce putea lăsa să se creadă acest eseu, împărtășirea vocilor nu duce la comunitate, ci depinde la rîndul lui de această împărtășire originară care "este" comunitatea. Sau, altfel spus, însăși această împărtășire "originară" nu este nimic altceva decît "împărtășirea vocilor"; "vocea" ar trebui înțeleasă însă altfel decît sub o determinație langajieră și chiar "pre-langajieră": ca "voce" comunitară.

de a atașa aceste obiecte unele de altele. Aceasta va fi atît legătura economică, cît și legătura recunoașterii. Ordinea com-părerii este însă mai originară decît aceea a legăturii. Ea nu se instaurează, nu se stabilește sau nu emerge între subiecți (obiecte) deja dați. Ea constă în apariția acestui *între* ca atare: tu *și* eu ([faptul de a fi] *între*-noi), formulă în care *și*-ul nu are valoare de juxtapunere, ci de expunere. În com-părere este expusă necesitatea de a ști să citim urmărind toate combinările posibile: "tu (e(ș(t)i) (cu totul altul decît) eu". Sau, mai simplu: *tu împărtășire eu*.

Ființele singulare nu sînt date decît în această comunicare. Adică *deopotrivă* fără legătură și fără comuniune, la egală distanță de un motiv al alipirii sau al unei îmbinări din exterior și de motivul unei interiorități comune și fuzionale. Comunicarea este faptul constitutiv al unei expuneri în afară care definește singularitatea. În ființa sa, ca însăși ființa sa, singularitatea este expusă în afară. Prin această instituire sau prin această structură primordială, ea este deopotrivă detașată, distinsă și comunitară. Comunitatea este prezentarea detașării (sau a desprinderii), a distingerii care nu este individuația, ci finitudinea care com-pare.

(Rousseau a fost cel dîntîi care a gîndit acest lucru: la el, societatea advine ca legătură *și* ca separare a celor care, în "starea de natură", fiind fără legătură, nu puteau fi totuși separați și izolați. Starea "socială" îi expune separării, însă tocmai astfel îl expune pe "om", și, în același timp, îl expune judecății semenilor săi. Rousseau este în toate sensurile gînditorul prin excelență al compărerii: și s-ar putea ca obsesia paranoică să nu fie decît reversul – maladiv pentru că reținut în subiectivitate – al determinării comunitare.)

Ceea ce face singularitățile să comunice nu este poate întocmai ceea ce Bataille numește sfîșierile lor. Ceea ce într-adevăr e sfîșietor este prezentarea finitudinii în comunitate și prin ea – prezentarea triplului doliu pe care trebuie să-l fac: cel al morții celuilalt, cel al nașterii mele, și cel al morții mele. Comunitatea este purtarea acestui triplu doliu (n-aș spune poate că este "travaliul" acestui triplu doliu, în orice caz nu numai: în purtarea doliului există ceva mai amplu și mai puțin productiv). Ceea ce este astfel sfîșiat, nu este ființa singulară: dimpotrivă, ea compare în această sfîșiere. Ci sfîșiată este țesătura comuniunii, imanența. Și totuși, această sfîșiere nu afectează nimic, fiindcă această țesătură nu există. Nu există nici țesătură, nici carne, nici subiect sau substanță a ființei comune și, prin urmare, nu există nici sfîșiere a acestei ființe. *Există* însă împărtășire.

Nu există, la drept vorbind, sfîșiere a ființei singulare: nu există tăietură în viu prin care înlăuntrul s-ar pierde în afară, ceea ce presupune un "înlăuntru" prealabil, o interioritate. Sfîșierea care pentru Bataille este exemplară, "breșa" femeii nu este, în definitiv, o sfîșiere. În replierea ei cea mai intimă, ea continuă cu încăpățînare să fie suprafața expusă în afară. (Obsesia breșei, dacă indică, la Bataille, ceva din extremitatea insuportabilă unde se joacă comunicarea, trădează și o referință involuntar metafizică la un registru al interiorității și al imanenței, și la un regim al trecerii unei ființe în alta, mai degrabă decît al trecerii uneia prin limita expusă a celeilalte.)

"Sfîşierea" nu constă decît în expunerea în afară: "înlăuntrul" fiinţei singulare este în întregime expus în "afară" (şi tocmai în acest fel constituie femeia exemplul, sau limita - ceea ce este aici acelaşi lucru - comunităţii). Există sfîşiere a nimicului, din nimic; însă există compărere în faţa NIMICULUI (iar în faţa NIMICULUI nu putem decît să com-părem). Încă o dată: nu sînt sfîşiate nici fiinţa, nici comunitatea, ci fiinţa comunităţii *este* expunerea singularităţilor.

Gura, atunci cînd se deschide, nu este nici ea o sfîşiere. Ea expune în "afară" un "înlăuntru" care, fără această expunere, nu ar fi. Cuvintele nu ies din gît (nici din "spiritul" "din" cap): ele se formează din articularea gurii. De aceea vorbirea nu este un *mijloc* de comunicare, ci însăşi comunicarea - pînă la tăcere -, expunerea (asemănătoare acestui fel de cînt al eschimoşilor Inuiţi, care fac să le răsune strigătele în gura deschisă a unui partener). Gura care vorbeşte nu transmite, nu informează, nu operează o legătură, ci este - poate, însă *la limită,* ca în sărut - pulsaţia unui loc singular în atingere cu alte locuri singulare:

"Vorbesc, şi prin urmare sînt - fiinţa în mine însumi este - deopotrivă în afara mea şi în mine" (VIII, 297).

Fără îndoială, dorinţa hegeliană de recunoaştere este deja activă. Înainte de recunoaştere este totuşi cunoaşterea: cunoaşterea fără cunoştinţă şi fără "conştiinţă", a faptului că *eu* sînt mai întîi expus celuilalt, şi expus expunerii celuilalt. *Ego sum expositus:* la o privire mai atentă, am percepe poate paradoxul care constă în aceea că evidenţa carteziană, această evidenţă atît de sigură pe care subiectul nu poate să nu o aibă şi care nu are nevoie de nici o dovadă, trebuie să aibă în spatele ei nu o anume strălfulgerare nocturnă a *ego*-ului, nici o anume imanenţă existenţială a unui sentiment-de-sine, ci doar comunitatea - comunitatea despre care Descartes pare să ştie atît de puţin, sau nimic. Subiectul cartezian pare să alcătuiască în această privinţă figura inversată a experienţei comunităţii, a singularităţii. Şi el se ştie expus, şi se ştie pentru că e expus (nu se prezintă oare Descartes ca propriul său tablou?)[22].

* * *

Tocmai de aceea comunitatea nu poate să aparţină domeniului *operei.* Nu o producem, ci facem experienţa comunităţii (sau experienţa ei ne face) ca experienţă a finitudinii. Comunitatea ca operă, sau comunitatea prin opere ar presupune ca fiinţa comună, ca atare, să fie obiectivabilă şi productibilă (în locuri, persoane, edificii, discursuri, instituţii, simboluri: pe scurt, în subiecţi). Produsele operaţiilor de acest tip, oricît de grandioase s-ar vrea şi oricît de grandioase reuşesc uneori să fie, nu au niciodată mai multă existenţă comunitară decît busturile turnate în ipsos reprezentînd-o pe Marianne.

Comunitatea are loc în mod necesar în ceea ce Blanchot a numit suspendarea operei. Dincoace sau dincolo de operă, ceea ce se retrage din operă, ceea ce nu mai are de-a face nici cu producerea, nici cu desăvîrşirea, ceea ce întîlneşte însă întreruperea, fragmentarea, suspendarea. Comunitatea este făcută din întreruperea singularităţilor sau din suspendarea care *sînt* fiinţele singulare. Ea nu este opera lor, şi nu le are ca pe operele sale, după cum nici comunicarea nu este o operă, nici măcar o operaţie a fiinţelor singulare: căci ea nu este decît fiinţa lor - fiinţa lor suspendată pe limita sa. Comunicarea este suspendarea naturii de operă a operei sociale, economice, tehnice, instituţionale[23].

Suspendarea naturii de operă comunităţii are loc în orizontul a ceea ce Bataille a numit vreme îndelungată - sacrul. El a ajuns totuşi să spună: "Ceea ce numeam mai înainte sacrul, cu un cuvînt care este poate pur pedant, şi care nu este în fond decît dezlănţuirea pasiunilor" (VII, 371).

Dacă "dezlănţuirea pasiunilor" nu este decît parţial reprezentată de mişcarea violentă şi neînfrînată a unei libere subiectivităţi dispuse la distrugerea suverană a tuturor *lucrurilor* şi la consumarea în NIMIC, sau dacă această caracterizare a sacrului lasă în umbră comunitatea prin care se dezlănţuie pasiunea, aceasta este totuşi direcţia pe care o privilegiază întotdeauna Bataille. După cum se spune în *L'Erotisme,* ea oferă "semnul înfiorător" în care recunoaştem, cel puţin de departe, imposibilul nostru adevăr. Nu este însă sigur că acest privilegiu nu este el însuşi supus rezervei (sau depăşirii) ultime a Subiectului: nimicirea suveran subiectivă a subiectivităţii înseşi. Un fel de nihilism incandescent aduce subiectul în punctul său de fuziune. Tot Hegel, şi altceva decît Hegel. Deja nu mai e vorba de stat şi e totuşi încă vorba despre o operă a morţii. Pentru Bataille, Sade este figura fascinantă care propune comunitatea ca republică a crimei. Or o republică a crimei ar trebui de asemenea să fie republica sinuciderii criminalilor, pînă la ultimul dintre ei, sacrificiul sacrificatorilor dezlănţuiţi în pasiune. De aceea, dacă adeseori a afirmat comunitatea întemeiată în separarea sacră (aceasta din urmă prezentînd ruptura pasiunii), pentru că resimţea prea mult exigenţa deopotrivă eliberatoare şi copleşitoare a comunicării, Bataille nu s-a simţit mai puţin îndemnat să recunoască în comunitate, dimpotrivă, limita lui Sade: propoziţia "vorbesc, şi prin urmare sînt... deopotrivă afară din mine şi în mine" este în definitiv propoziţia prin care se decide fără drept de apel respingerea a ceea ce constituie "greşeala grosolană" a lui Sade, şi enunţată astfel:

22. Cf. J.-L. Nancy, *Ego sum,* Paris, Flammarion, 1979.

23. Nu includ aici politicul. Sub forma statului sau a partidului (dacă nu chiar a statului-partid), politicul pare să ţină de operă. Însă poate că tocmai în sînul său rezistă suspendarea comunitară a operei. Voi reveni.

"Lumea nu este, aşa cum la limită o reprezenta Sade, compusă din el însuşi şi din lucruri" (VIII, 297).

Prin urmare, dacă comunitatea fără operă se află în orizontul sacrului, acest lucru trebuie înţeles în sensul în care "dezlănţuirea pasiunilor" nu este simpla luare în stăpînire a unei subiectivităţi, şi în sensul în care libertatea nu este auto-suficienţă (Bataille a nesocotit într-o anumită măsură povara cu care atîrna asupra gîndirii sale un concept în mai multe privinţe foarte clasic şi foarte subiectiv al libertăţii). "Dezlănţuirea pasiunilor" este însă ceva de ordinul a ceea ce Bataille însuşi desemna adesea drept "contagiune", care este un alt nume pentru "comunicare". Ceea ce se comunică, ceea ce este contagios şi ceea ce în acest fel - şi numai în acest fel - se "dezlănţuie" este *pasiunea* singularităţii ca atare. Fiinţa singulară, singulară fiind, este în pasiunea - pasivitatea, suferinţa şi excesul - împărtăşirii singularităţii sale. Prezenţa celuilalt nu constituie un hotar pus pentru a limita dezlănţuirea pasiunilor "mele": dimpotrivă, numai expunerea la celălalt îmi dezlănţuie pasiunile. Acolo unde individul nu cunoaşte decît un alt individ, juxtapus lui deopotrivă ca identic cu el şi ca un lucru - ca identitatea unui lucru -, fiinţa singulară nu îşi cunoaşte, ci îşi resimte *semenul:* "Fiinţa nu stă niciodată doar în mine, ci întotdeauna în *mine şi în semenii mei" (ibid.)*. Aceasta este pasiunea ei. Singularitatea este pasiunea fiinţei.

Semenul poartă revelaţia împărtăşirii: el nu mi se aseamănă aşa cum un portret se aseamănă cu un original. Acest tip de asemănare constituia datele iniţiale ale sinuoasei probleme (sau ale aporiei) clasice a "recunoaşterii celuilalt" (aflată, aşa cum se pretindea, în opoziţie cu "cunoaşterea lucrului") - şi trebuie să ne întrebăm dacă nu cumva, dincolo de *alter-ego*-ul husserlian, s-ar cuveni să reperăm urme ale acestei problematici şi ale acestei aporii, care reţine oarecum gîndirea în pragul comunităţii, pînă şi la Freud sau la Heidegger iar la Bataille, într-o anumită specularitate a recunoaşterii celuilalt prin moarte. Totuşi, aşa cum am spus, comunitatea mă situează în registrul său cel mai propriu tocmai în moartea celuilalt: ar nu prin medierea unei recunoaşteri speculare. Fiindcă *eu* nu *mă* recunosc în această moarte a celuilalt - a cărei limită mă expune totuşi fără întoarcere.

Heidegger merge aici cel mai departe:

"Noi nu experimentăm în chip genuin faptul-de-a-muri al celorlalţi, ci, în cel mai bun caz, noi sîntem întotdeauna doar "alături". (...) Potrivit esenţei ei, moartea este, în măsura în care ea "este", de fiecare dată a mea."

Dispozitivul specular (al recunoaşterii de sine în celălalt, care presupune recunoaşterea celuilalt în sine şi, prin urmare, instanţa subiectului) este aici - dacă îmi e îngăduit să spun astfel - cel puţin întors pe dos: recunosc că, în moartea celuilalt, nu e nimic de recunoscut. Astfel se poate înscrie împărtăşirea - şi finitudinea: "Faptul-de-a-sfîrşi pe care îl avem în vedere cînd vorbim de moarte nu înseamnă o faptul-de-a-fi-la-sfîrşit al *Dasein*-ului, ci *faptul-de-a-fi-întru-sfîrşit* al acestei fiinţări.[24]" Asemănarea semenului se înfiripă din întîlnirea "fiinţelor întru sfîrşit" pe care acest sfîrşit, sfîrşitul lor, de fiecare dată "al meu" (sau "al tău"), *le asimilează şi le separă cu o aceeaşi limită,* în faţa căreia sau pe care ele com-par.

Semenul îmi "seamănă" în măsura în care eu însumi îi "seamăn": noi "ne asemănăm" împreună, dacă se poate spune astfel, adică nu există nici original şi nici origine a identităţii, ci împărtăşirea singularităţilor este ceea ce ţine loc de "origine". Ceea ce înseamnă că această "origine" - originea comunităţii sau comunitatea originară - nu este altceva decît limita: originea este trasarea marginilor pe care, sau de-a lungul cărora se expun fiinţele singulare. Sîntem semeni pentru că sîntem, fiecare, expuşi exteriorităţii care sîntem *noi pentru noi înşine*. Semenul nu este asemănătorul. Eu nu *mă* regăsesc şi nici nu *mă* recunosc în celălalt: în celălalt eu resimt alteritatea şi alterarea, în celălalt mă resimt de alteritatea şi de alterarea lui care, în "mine însumi", îmi aşează singularitatea în afara mea, şi care o sfîrşeşte la nesfîrşit. Comunitatea este regimul ontologic singular în care celălalt şi acelaşi sînt semenul: altfel spus împărtăşirea identităţii.

Pasiunea care se dezlănţuie nu este decît pasiunea comunităţii, iar această pasiune se face astfel recunoscută ca desubiectivizare a pasiunii morţii - altfel spus ca răsfrîngere a ei: căci ea nu caută satisfacţia, nefiind dorinţa hegeliană a recunoaşterii şi nici operaţia consecutivă a stăpînirii[25]. Ea nu caută apropierea la sine a imanenţei subiective. Însă ea este ceea ce desemnează acest dublet al cuvîntului "satisfacţie" *(jouissance)* care este cuvîntul "bucurie" *(joie)*. "Bucuria în faţa morţii" a cărei practică Bataille încerca să o descrie este încîntarea - în sensul tare - fiinţei singulare care nu trece dincolo de moarte (nu este bucuria învierii, care este medierea cea mai intimă a subiectului, nu este un triumf, ci este o splendoare - acesta este sensul etimologic al "bucuriei" -, însă este o splendoare nocturnă), şi care, în schimb, ajunge pînă la, aproape atingînd-o dar fără a şi-o apropria, extremitatea singularităţii sale, pînă la sfîrşitul finitudinii sale, adică pînă la marginile pe care are loc fără încetare compărerea cu celălalt şi în faţa lui. Bucuria nu este posibilă, nu are sens şi existenţă decît prin comunitate şi drept comunicarea ei.

* * *

"Ceea ce ne vine în minte dacă vorbim despre existenţa comună este cel mai sărăcăcios lucru pe care ni-l putem închipui şi nici o reprezentare nu

24. *Sein und Zeit,* paragrafele 4 şi 48.

25. Fără îndoială, ea este în egală măsură anterioară "dorinţei mimetice" a lui Girard. În fond, la Hegel sau la Girard, este presupus un subiect care ştie ce înseamnă recunoaşterea sau satisfacţia. O astfel de "cunoaştere" presupune la rîndul său comunicarea pasională a singularităţilor, încercarea "semenului".

poate fi mai descumpănitoare decît aceea care înfăţişează moartea ca obiect fundamental al activităţii *comune* a oamenilor, moartea şi nu hrana sau producţia mijloacelor de producţie. (...) Ceea ce este religios în chip tragic în existenţa comunităţii, în strînsă legătură cu moartea, a devenit lucrul cel mai străin oamenilor. Nimeni nu se mai gîndeşte că realitatea unei vieţi comune - altfel spus a existenţei umane - depinde de punerea în comun a terorilor nocturne şi a acestui gen de crispare extatică pe care o răspîndeşte moartea.

(...)

"ELEMENTUL EMOŢIONAL CARE CONFERĂ EXISTENŢEI COMUNE O VALOARE OBSEDANTĂ ESTE MOARTEA." (I, 486, 489)

* * *

Dar tot aşa cum nu trebuie să credem că am "pierdut" comunitatea tot aşa cum Bataille a trebuit să se smulgă pe sine din acest mod de gîndire -, tot astfel ar fi o nesăbuinţă să comentăm şi să deplîngem "pierderea" sacrului pentru a-i propovădui reîntoarcerea în chip de leac pentru răul din societatea noastră (ceea ce Bataille nu a făcut niciodată, urmînd astfel exigenţa cea mai adîncă a lui Nietzsche, şi ceea ce nu au făcut, în ciuda unor aparenţe contrarii la unul sau la altul, nici Benjamin, nici Heidegger, nici Blanchot). Ceea ce a dispărut din sacru - adică, în cele din urmă, sacrul *în întregime*, poticnit în "imensul eşec" - arată dimpotrivă faptul că de acum înainte comunitatea însăşi ocupă locul sacrului. Comunitatea este sacrul, dacă vreţi: însă sacrul despuiat de sacru. Fiindcă sacrul - ceea ce este separat, pus-deoparte - se dovedeşte a nu mai fi acel ceva a cărui comuniune ne-ar bîntui retrăgîndu-se mereu, ci se dovedeşte a nu fi plămădit din nimic altceva decît din împărtăşirea comunităţii. Nu există nici entitate şi nici ipostază sacră a comunităţii: există însă "dezlănţuirea pasiunilor", împărtăşirea fiinţelor singulare şi comunicarea finitudinii. Trecînd la limita ei, finitudinea trece "de" la unul "la" altul: această trecere alcătuieşte împărtăşirea.

Tocmai de aceea nu există nici entitate şi nici ipostază a comunităţii, pentru că această împărtăşire, această trecere este de nedesăvîrşit. Nedesăvîrşirea este "principiul" său - însă în sensul în care ar trebui să considerăm nedesăvîrşirea ca pe un termen activ, ce desemnează nu atît insuficienţa sau lipsa, cît activitatea împărtăşirii, dinamica, dacă putem spune astfel, a trecerii neîntrerupte prin rupturile singulare. Adică, din nou, o activitate suspendată din activitate şi care suspendă activitatea. Nu este vorba despre facerea, producerea sau despre statornicirea unei comunităţi; nu este vorba nici despre venerarea sau despre temerea în faţa unei puteri sacre aciuate în comunitate - ci este vorba de nedesăvîrşirea împărtăşirii ei.

Comunitatea ne este dată o dată cu fiinţa şi ca această fiinţă, înaintea tuturor proiectelor, voinţelor şi întreprinderilor noastre. În fond, ne este cu neputinţă să o pierdem. Oricît de puţin comunitară ar putea fi societatea, nu se poate face ca în deşertul social să nu existe, infimă, inaccesibilă chiar, o urmă de comunitate. Nu putem să nu com-părem. La limită, numai masa

fascistă tinde să mistuie comunitatea în delirul unei comuniuni încarnate. În mod simetric, lagărul de concentrare - şi de exterminare, lagărul concentrării ex-terminale - este în esenţa sa voinţă de distrugere a comunităţii. Fără îndoială însă, pînă şi în lagăr, comunitatea nu încetează vreodată cu totul să reziste acestei voinţe. Într-un sens, ea este rezistenţa însăşi: adică rezistenţa la imanenţă. Prin urmare, comunitatea este transcendenţa: însă "transcendenţa" care nu mai are o semnificaţie "sacră" nu înseamnă nimic altceva decît tocmai această rezistenţă la imanenţă (la comuniunea tuturor sau la pasiunea exclusivă a unuia sau a unora: la toate formele şi la toate violenţele subiectivităţii)[26].

Comunitatea ne este dată - sau noi sîntem daţi şi abandonaţi potrivit comunităţii: este un dar de reînnoit, de comunicat, nu este operă de făcut. Este însă o sarcină, ceea ce e cu totul diferit - o sarcină infinită în inima finitudinii[27]. (O sarcină şi o luptă, această luptă al cărei sens l-a intuit Marx - Bataille înţelesese acest lucru -, şi al cărei imperativ nu se confundă nicidecum cu teleologia "comunistă", ci intervine în ordinea comunicării: astfel, de pildă, atunci cînd Lyotard vorbeşte despre "nedreptatea absolută" făcută exploatatului care nici măcar nu are o limbă pentru a exprima nedreptatea care i se face[28]; dar şi - în fond, miza este fără îndoială aceeaşi - în incomensurabila comunicare "literară", despre care voi mai vorbi.)

* * *

Pentru Bataille, comunitatea a fost înainte de toate şi în cele din urmă aceea a îndrăgostiţilor[29]. Bucuria este bucuria îndrăgostiţilor. Această

---

26. Pentru această rezistenţă esenţială, arhi-esenţială, a comunităţii - a cărei afirmare nu ţine de nici un "optimism", ci de adevăr, şi al cărei adevăr ţine de experienţa limitelor - nu există poate un martor mai bun decît povestirea lui Robert Antelme care îşi istoriseşte captivitatea într-un lagăr de concentrare nazist. Amintesc cîteva rînduri, printre altele: "Cu cît SS-ul ne crede mai reduşi la o indistincţie şi la o iresponsabilitate ale căror aparenţe incontestabile le prezentăm, cu atît mai multe distincţii conţine de fapt comunitatea noastră, şi cu atît mai stricte sînt aceste distincţii. Omul din lagăr nu este abolirea acestor diferenţe. Dimpotrivă, el este realizarea lor efectivă." (*L'espèce humaine*, ediţia a doua, Paris, Gallimard, 1957, p. 93). Iar rezistenţa comunităţii ţine de faptul că moartea singulară îşi impune limita: din moarte nu se poate face o operă. Moartea este cea care marchează suspendarea operei: "Mortul este mai puternic decît ofiţerul SS. Ofiţerul SS nu îţi poate urmări tovarăşul în moarte. (...) El se loveşte de o limită. Sînt momente în care te-ai putea omorî, doar pentru a forţa ofiţerul SS să se lovească de o limită, în faţa acestui obiect închis care vei fi devenit, în faţa trupului neînsufleţit care-i întoarce spatele şi care nu se sinchiseşte de legea lui." (*Ibid.*, p.99).

27. Cu privire la noţiunea de *sarcină*, cf. "Dies irae" in *La faculté de juger*, Paris, Minuit, 1985.

28. Cf., Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1984.

29. Las aici deoparte comunitatea artistului sau, mai degrabă, a "omului suveran al artei". Comunitatea îndrăgostiţilor este cea pe care Bataille o confruntă în modul cel mai expres şi mai statornic cu societatea şi cu statul. Dar comunicarea sau contagiunea pe care o reprezintă sînt în fond acelea ale comunităţii în "abandonul suveran al artei" - îndepărtată de orice estetism şi chiar de orice estetică - despre care va fi vorba mai încolo sub speciile "literaturii".

încheiere, dacă poate fi vorba de o încheiere, este ambiguă. Am spus-o deja: îndrăgostiții lui Bataille prezintă, în multe privințe și de îndată ce fac față societății, figura unei comuniuni, sau a unui subiect care, chiar dacă nu este sadian, sfîrșește totuși prin a se afunda singur în extazul său. Celebrarea îndrăgostiților, sau ceea ce am putea numi pasiunea lui Bataille pentru îndrăgostiți, ține în această măsură de caracterul inaccesibil, fie al propriei lor comunități, fie al unei alte comunități, al aceleia care ar împărtăși nu un cuplu, ci toate cuplurile și întreaga dragoste a unei societăți. Într-o formă sau alta, îndrăgostiții reprezintă așadar la Bataille, în plus de ei înșiși și de bucuria lor, disperarea comunității *și* a politicului[30]. La limită, acești îndrăgostiți par a se lăsa prinși în capcana opoziției dintre "privat" și "public" – în principiu atît de străină de Bataille, și poate cu toate acestea insidios recurentă la el, în chiar măsura în care, în cele din urmă, dragostea pare să expună întregul adevăr al comunității, opunînd-o însă, prin urmare, oricărui alt raport plural, social sau colectiv – asta dacă nu cumva dragostea se opune în fond ei înseși (ceea ce e același lucru), dat fiind că propria-i comuniune îi rămîne inaccesibilă (potrivit unei dialectici tragice a dragostei gîndite pe un fond de imanență, fond pe care îi discernem astfel convergența cu gîndirea politicului). Astfel, dragostea ar părea să expună acel ceva la care a renunțat comunismul "real", și totodată motivul pentru care trebuia renunțat la acest comunism: însă dragostea nu pare să lase comunității sociale decît exterioritatea lucrurilor, a producției și a exploatării.

În ciuda lui Bataille, și totuși împreună cu el, ar trebui să încercăm să spunem că dragostea nu expune întreaga comunitate, că nu îi captează sau nu îi efectuează pur și simplu esența – fie ea imposibilul însuși (acest model ar fi tot creștin și hegelian, deși lipsit de o înglobare a dragostei în obiectivitatea statului). Oricum am lua-o, sărutul nu este vorbire. Fără îndoială, îndrăgostiții vorbesc. Însă e o vorbire la limită, neputincioasă, excesivă pentru că excesiv de săracă, și în care, deja, dragostea se împotmolește: "Îndrăgostiții vorbesc, iar cuvintele lor răvășite domolesc și întețesc în același timp sentimentul care le mișcă. Fiindcă ei transferă în durată ceva al cărui adevăr durează cît o străfulgerare" (VIII, 500). În Cetate, în schimb, oamenii nu se sărută. Simbolismul religios sau politic al sărutului de pace, al îmbrățișării, indică desigur ceva, însă numai o limită, cel mai adesea comică. (Cu toate acestea, vorbirea socială – culturală, politică etc. – pare tot atît de săracă precum cea a îndrăgostiților... Aici va trebui reinvestită chestiunea "literaturii".)

Îndrăgostiții nu alcătuiesc o societate, și nici negația sau sublimarea ei, iar Bataille îi gîndește tocmai în această distanță față de societatea în general: "Îmi pot reprezenta omul încă din cele mai vechi timpuri deschis

30. În fața imposibilității de a stabili o relație exclusivă între socialitate și raportul erotic, sau libidinal, chiar și sublimat, Freud introducea acest alt raport "afectiv" pe care îl numea "identificare". Tema comunității implică toate problemele legate de identificare. Cf. Ph. Lacoue-Labarthe și J.-L. Nancy, "La panique politique" in *Confrontations* nr. 2, 1979, și "Le peuple juif ne rêve pas" in *La psychanalyse est-elle une histoire juive?*, Paris, Seuil, 1981.

posibilității iubirii individuale. E de-ajuns să-mi înfățișez destinderea fățarnică a legăturii sociale" (VIII, 496). Cu toate acestea, el i-a reprezentat și ca societate, ca o altă societate, purtătoare a adevărului imposibil și comunial pe care societatea ca atare tinde cu disperare să-l atingă: "Dragostea nu îi unește pe îndrăgostiți decît pentru a cheltui, decît pentru a merge din plăcere în plăcere, din satisfacție în satisfacție: societatea lor este una de consumare, spre deosebire de stat care este o societate de achiziție" (VIII, 140). Cuvîntul "societate" nu este aici – în orice caz, nu este doar – o metaforă. El poartă în sine rezonanța tardivă (1951), și oarecum sufocată sau resemnată, a motivului unei societăți a sărbătorii, a cheltuirii, a sacrificiului și a slavei. Ca și cum îndrăgostiții ar ocroti acest motiv, salvîndu-l *in extremis* de la marele eșec al politico-religiosului, și oferind astfel dragostea în chip de refugiu sau de substitut pentru comunitatea pierdută.

Or tot așa cum nu s-a "pierdut" comunitatea, tot astfel nu există nici "societate de consumare". Nu există nici două societăți, nici un ideal mai mult sau mai puțin sacru de societate în comunitate. *În* societate, în schimb, în orice societate și în orice moment, comunitatea nu este într-adevăr nimic altceva decît o consumare a legăturii sau a țesăturii sociale – însă o consumare care are loc nemijlocit în această legătură, potrivit împărtășirii finitudinii ființelor singulare. De aceea îndrăgostiții nu sînt nici o societate și nici comunitate*a* efectuată în comuniunea fuzională. Dacă îndrăgostiții poartă un adevăr al raportului, asta nu se întîmplă nici la depărtare de societate, nici deasupra ei, ci în măsura în care, îndrăgostiți fiind, ei sînt expuși în comunitate. Ei nu sînt comunitatea refuzată sau sustrasă societății, ci, dimpotrivă, ei expun faptul că, în definitiv, comunicarea nu este comuniune.

Și totuși, în reprezentarea bataillană a îndrăgostiților, moștenitoare în această privință a unei lungi tradiții – poate chiar a întregii tradiții occidentale a pasiunii erotice, confruntate și opuse decăderii dimensiunii politico-religioase cel puțin de la romantism încoace –, comuniunea rămîne obsedantă. Fără îndoială, suveranitatea îndrăgostiților nu este altceva decît extazul clipei; ea nu *operează* o *uniune,* ea este NIMIC – însă, în "consumarea" ei, acest nimic este la rîndul lui o comuniune.

Bataille a intuit totuși limita iubirii – și, cel puțin în anumite momente, i-a opus astfel, printr-o paradoxală răsfrîngere, capacitatea suverană a Cetății:

> "Individul supus morții nu este nimic iar paradoxul iubirii vrea ca el să se limiteze la minciuna care este individul. Pentru noi, statul (Cetatea) este singurul care asumă în chip legitim sensul unei treceri dincolo de individ, el este singurul deținător al acestui adevăr suveran pe care nu-l alterează nici moartea și nici eroarea interesului privat" (VIII, 497).

Însă, îndată după aceea, Bataille revenea la neputința în care se găsește totuși statul (cel puțin astăzi, după cum spunea, într-o logică încă melancolică) de a oferi "*totalitatea* lumii", pe care trebuie în cele din urmă să o con-

siderăm accesibilă doar în iubire. Totalitate pierdută sau totalitate înfăptuită în minciuna individului: nu există ieşire din cercul dezvrăjirii.

Trebuie gîndit altceva - nu atît un acces în sfîrşit reuşit la această "totalitate" (care aici e un alt nume pentru imanenţă sau pentru subiect), cît o altă articulare a iubirii şi a comunităţii.

Moartea îndrăgostiţilor îi expune într-adevăr atît între ei cît şi în afara lor comunităţii. Limita recunoscută a iubirii nu este o limită externă - nu este, aşa cum pare să creadă Bataille, limita insuficienţei "private" şi mincinoase a "individului": ci este împărtăşirea comunităţii în măsura în care ea traversează şi iubirea, şi în măsura precisă în care împărtăşirea comunităţii se expune în iubire. Iubirea nu *împlineşte* comunitatea (nici împotriva Cetăţii, nici în afara ei sau pe marginile ei): în cazul acesta, iubirea ar fi opera comunităţii, sau ar înfăptui-o. Dimpotrivă, cu condiţia să nu fie la rîndul ei concepută pornind de la modelul politico-subiectiv al comuniunii întru unul, iubirea expune suspendarea operei şi, prin urmare, neîmplinirea neîntreruptă a comunităţii. O expune *pe limita ei*.

Îndrăgostiţii alcătuiesc limita extremă, dar nu externă, a comunităţii. Ei se află la extremitatea împărtăşirii (iar extremitatea împărtăşirii rezidă mai degrabă în mijlocul său decît la marginea sa exterioară, care de altfel nici nu există...). "Dezlănţuirea pasiunilor" îi confruntă pe îndrăgostiţi cu comunitatea nu atît în sensul că i-ar aşeza pur şi simplu la depărtare de aceasta din urmă (întîlnim uneori la Bataille ceva din această superficialitate: îndrăgostiţii blestemaţi, pasiunea cenzurată...), ci, dimpotrivă, în sensul în care ei expun comunităţii (în mijlocul ei şi, în definitiv, direct în ea) extremitatea com-părerii. Fiindcă singularităţile lor îi împărtăşesc sau se împărtăşeşte în clipa împreunării lor. Îndrăgostiţii expun, pe limită, expunerea fiinţelor singulare unele altora, şi freamătul acestei expuneri: compărerea, trecerea şi împărtăşirea. În ei sau între ei - ceea ce e exact acelaşi lucru -, extazul, bucuria îşi *atinge* limita. Îndrăgostiţii se ating, însă nu şi concetăţenii (poate doar în delirul unei mase fanatizate - sau în îngrămădirea unor corpuri exterminate: pretutindeni unde e vorba de o operă). Acest adevăr plat şi uşor ridicol înseamnă că atingerea, imanenţa neatinsă însă apropiată şi oarecum promisă (acolo unde nu mai există nici vorbire şi nici privire) este limita.

Atingînd limita - care este ea însăşi atingere -, îndrăgostiţii o amînă şi o deplasează: nu şi în cazul unei sinucideri comune, vechi mit şi veche dorinţă care aboleşte deopotrivă limita şi atingerea. Bucuria are loc în amînare. Îndrăgostiţii juisează graţie cufundării în clipa intimităţii, însă pentru că acest naufragiu este totodată împărtăşirea lor, pentru că nu este nici moartea, nici comuniunea - ci bucuria -, *aceasta este la rîndul său o singularitate care se expune în afară*. Pe dată, îndrăgostiţii sînt împărtăşiţi, fiinţele lor singulare - care nu alcătuiesc nici o identitate, nici un individ, şi care nu operează nimic - se împărtăşesc, iar singularitatea iubirii lor se expune comunităţii. Ea compare la rîndul ei: de pildă, în comunicarea literară.

Însă acesta nu este un simplu exemplu: "literatura" nu desemnează aici ceea ce indică de obicei acest cuvînt. Este într-adevăr vorba despre faptul că

există o *înscriere* a expunerii comunitare, şi de faptul că această expunere, ca atare, nu poate decît să se înscrie, sau nu poate să se ofere decît printr-o înscriere.

În joc nu sînt nici numai şi nici mai întîi de toate literatura de dragoste sau literatura "literară", ci doar suspendarea naturii de operă a literaturii: întreaga "comunicare" fără operă, atît literară cît şi filosofică, ştiinţifică, etică, estetică şi politică. Această comunicare ar fi inversul vorbirii îndrăgostiţilor în forma în care o prezintă Bataille, şi, măcar sub acest aspect, ar trebui să o numim dacă nu "literatură", atunci cel puţin "scriitură". În vreme ce vorbirea îndrăgostiţilor caută pentru bucuria lor o durată căreia bucuria i se sustrage, "scriitura", luată în acest sens, ar veni, dimpotrivă, să *înscrie* durata colectivă şi socială în clipa comunicării, în împărtăşire. "Comunismul literar" ar fi împărtăşirea suveranităţii pe care, în pasiunea lor, îndrăgostiţii nu o operează, ci o expun în afară: o expun mai întîi lor înşişi, fiinţelor lor singulare, însă aceste fiinţe, singulare fiind, compar deja, chiar şi atunci cînd amanţii se îmbrăţişează, înăuntrul şi în faţa unei întregi comunităţi. Pentru ei şi pentru comunitate, în dragoste şi în scriitură, acest lucru nu este lipsit de angoasă - şi nici de bucurie. Extazul are însă acest preţ: sub ameninţarea de a nu fi, erotic sau fascist, decît o operă a morţii, ea trece prin înscrierea finitudinii şi a comunicării sale. Altfel spus, extazul presupune în acelaşi timp, în chip necesar, *opere* (literare, politice etc.), însă ceea ce se înscrie şi ceea ce, înscriindu-se, trece la limită, se expune şi se comunică (în loc să vrea să împlinească un sens, precum cuvîntul), ceea ce se împărtăşeşte este suspendarea naturii de operă a operelor.

Îndrăgostiţii expun prin excelenţă suspendarea naturii de operă a comunităţii. Suspendarea operei este faţa comună şi intimitatea. Ei o expun însă comunităţii, care deja *le împărtăşeşte intimitatea*. Pentru comunitate, ei sînt pe limita acesteia, sînt în afară şi înăuntru, la limită, ei nu au sens fără comunitate şi fără comunicarea scriiturii: de aici îşi dobîndesc sensul lor fără sens. În mod reciproc, în chiar dragostea lor, comunitatea este cea care le prezintă singularităţile lor, naşterile şi morţile lor. Naşterile şi morţile lor le scapă, cu toate că bucuria lor ajunge pentru o clipă pînă la ele. În acelaşi fel le scapă şi naşterea copilului lor, presupunînd că aceasta are loc: această naştere împărtăşeşte o altă singularitate, ea nu produce o operă. Copilul poate fi foarte bine copil al dragostei, însă el nu este opera ei, el nu este, aşa cum voia Hegel, "o sămînţă a nemuririi, o sămînţă a ceea ce se dezvoltă şi se produce pornind de la sine însuşi", "suprimînd (conservînd) orice distincţie între îndrăgostiţi". Atunci cînd copilul apare, el a şi com-părut deja. El nu desăvîrşeşte dragostea, o împărtăşeşte din nou, o face din nou să treacă în comunicare, şi să se expună iarăşi comunităţii[31].

31. Însă Hegel ştia şi el acest lucru: "Şi totuşi, această fiinţe-unită, copilul, nu este decît un punct, sămînţa, iar îndrăgostiţii nu îi pot da nimic în parte (...) Nou-născutul trebuie să fi scos din el însuşi tot ceea ce îi îngăduie să fie un divers, să aibă o existenţă." În acelaşi sens, el scrie: "Pentru că dragostea este un sentiment al fiinţei vii, îndrăgostiţii nu pot să se deosebească unul de celălalt decît în măsura în care sînt muritori." (*L'esprit du christianisme*, trad. J. Martin, modificată, Paris, Vrin, 1971, p. 140 şi urm.)

Ceea ce nu înseamnă că ar exista, dincolo de îndrăgostiţi sau deasupra lor, o Cetate sau un Stat care să deţină adevărul lor: nu e nimic de deţinut aici, iar ceea ce scrie comunicarea, ceea ce comunică scriitura nu are nimic dintr-un adevăr deţinut, apropriat şi transmis - chiar dacă, în absolut, este adevărul fiinţei-în-comun.

Există comunitatea, împărtăşirea ei, şi expunerea acestei limite. Comunitatea nu este dincolo de îndrăgostiţi, ea nu alcătuieşte un cerc mai larg care să-i împresoare: ea îi străbate, cu o trăsătură de scriitură, în care opera literară se amestecă în cel mai simplu schimb public de cuvinte. Fără o asemenea trăsătură care să străbată sărutul, care să-l împărtăşească, sărutul însuşi este disperat, iar comunitatea abolită.

* * *

Politicul, dacă acest cuvînt poate să desemneze orînduirea comunităţii ca atare, în destinarea împărtăşirii sale, şi nu organizarea societăţii, nu trebuie să fie asumpţia sau opera iubirii nici a morţii. Nu trebuie nici să găsească, nici să regăsească, nici să opereze o comuniune care ar fi fost pierdută, sau care ar fi să vină. Dacă politicul nu se dizolvă în elementul socio-tehnic al forţelor şi al nevoilor (în care pare într-adevăr să se dizolve sub ochii noştri), trebuie să înscrie împărtăşirea comunităţii. Politic ar fi traiectul singularităţii, al comunicării sale, al extazului său. "Politic" ar însemna o comunitate ce se rînduieşte suspendării naturii de operă a comunicării sale, sau destinată acestei suspendări a operei: o comunitate ce face în mod conştient experienţa împărtăşirii sale. Faptul de a ajunge la o asemenea semnificaţie a "politicului" nu depinde sau, în orice caz, nu depinde numai de ceea ce se numeşte "voinţă politică". Acest lucru implică faptul de a fi deja angajat în comunitate, adică de a face, într-un fel sau altul, experienţa comunităţii drept comunicare: ceea ce implică scriitura. Nu trebuie să încetăm să scriem, să lăsăm să se expună trasarea singulară a fiinţei-noastre-în-comun.

Acest lucru nu va fi fost scris numai după Bataille, ci şi lui Bataille, tot aşa cum el ne-a scris - pentru că întotdeauna scriem cu o destinaţie -, pentru a ne comunica angoasa comunităţii, scriind dintr-o singurătate anterioară oricărei izolări, invocînd o comunitate pe care să nu o conţină şi pe care să nu o preceadă nici o societate, deşi orice societate este implicată în ea:

> "Motivele pentru a scrie o carte pot fi rezumate prin dorinţa de a modifica raporturile existente între un om şi semenii lui. Aceste raporturi sînt considerate inacceptabile şi sînt percepute drept o mizerie atroce."

Sau, altfel, comunitatea însăşi - dar ea nu *este* nimic, *ea* nu este un subiect colectiv - nu încetează, scriind, să se împărtăşească.

> "Angoasa pe care nu o *comunici* semenului tău este într-un fel disprețuită şi maltratată. Ea nu are decît în cel mai scăzut grad puterea de a reflecta gloria ce vine din străfundul cerurilor". (V, 444)

În *Ma mère,* Hélène, mama, îi scrie fiului ei:

> "Mă admir să-ţi scriu în felul acesta, şi mă minunez la gîndul că scrisoarea mea este demnă de tine" (VI, 260).
> (...)
> "Însă această mînă care scrie este pe moarte şi, prin această moarte ce-i este făgăduită, ea scapă limitelor acceptate scriind" (III, 12).

Aş spune mai degrabă că expune aceste limite, nu le depăşeşte niciodată, cum nu depăşeşte nici comunitatea. Însă în orice clipă fiinţe singulare îşi împărtăşesc limitele, se împărtăşesc pe limitele lor. Nu mai au raporturile societăţii (nici "mamă" şi "fiu", nici "autor" şi "cititor", nici "om public" şi "om privat", nici "producător" şi "consumator"), ci sînt în comunitate, fără operă.

> *"Am vorbit despre comunitate ca şi cum ar exista: Nietzsche îşi raporta la aceasta afirmaţiile, dar a rămas singur. (...) Nu dintr-o originalitate izolată se naşte în mine dorinţa de a comunica, ci dintr-un sentiment de comunitate ce mă leagă de Nietzsche."* (V, 39)

Nu putem decît să mergem mai departe.

Notă

"Comunitatea absentă" a fost publicată într-o primă versiune în primă vara lui 1983 în numărul 4 al revistei *Aléa,* număr pe care Jean-Christophe Bailly îl consacra temei comunității. În amonte de acest text, dacă pot spune astfel, se găsea textul enunțului minimal propus de Bailly pentru a da un titlu acestui număr: "comunitatea, numărul". Deja un text, deja un gest de scriere, care cheamă la scris.

La sfîrșitul aceluiași an apărea *Comunitatea de nemărturisit* a lui Maurice Blanchot. Prima parte a acestei cărți pornea de la "Comunitatea absentă", pentru "a relua o reflecție niciodată întreruptă asupra exigenței comuniste" și asupra "discordanței lingvistice pe care cuvinte precum *comunism, comunitate,* par să o includă, în măsura în care presimțim că ele au o cu totul altă încărcătură decît ceea ce poate fi *comun* celor care ar pretinde că aparțin unei mulțimi, unui grup".

În principiu, nimic nu e mai *comun* membrilor unei comunități decît un mit sau decît un ansamblu de mituri. Mitul și comunitatea se definesc cel puțin în parte – însă s-ar putea să se definească în totalitate – în chip reciproc, iar reflecția asupra comunității cerea să fie desfășurată din punctul de vedere al mitului.

Puțin mai tîrziu, Werner Hamacher îmi cerea de la Berlin o contribuție la un ciclu de lucrări consacrate problemei mitului. Aceasta a fost prima versiune a "Mitului întrerupt": așa cum vă veți putea da seama, nu a fost decît un alt mod de a trece din nou prin exigența "comunitară" a lui Bataille, și un alt mod de a continua "reflecția neîntreruptă" a lui Blanchot.

Această reflecție nu se poate întrerupe – nu ca mitul. Aceasta este rezistența și insistența comunității. Ar trebui adăugate multe alte nume la cele pe care le-am menționat. Trebuie să ne închipuim aceste nume sau, mai degrabă, ceea ce s-a scris prin ele, ca fiind intercalate aici – comunitate *de nemărturisit* fiind prea *numeroasă* și totodată fiindcă ea nu se cunoaște pe sine, și nici nu este chemată să se cunoască.

.....texte intercalate, alternate, împărtășite, ca toate textele, ce oferă ceea ce nu aparține nimănui și ceea ce revine tuturor: comunitatea scriiturii, scriitura comunității.

Incluzîndu-i – voi încerca într-o bună zi să articulez acest lucru căci trebuie – pe cei care nici nu scriu și nici nu citesc, și cei care nu au nimic în comun. Fiindcă, în realitate, nimeni nu este astfel.

Partea a doua
Mitul întrerupt

Scena ne e binecunoscută: niște oameni adunați și cineva care le spune o povestire. Nu știm încă dacă acești oameni strînși laolaltă alcătuiesc o adunare, dacă sînt o hoardă sau un trib. Le spunem însă "frați", pentru că sînt adunați laolaltă și pentru că ascultă aceeași povestire.

Nu știm încă dacă acela care povestește e unul de-al lor sau dacă e un străin. Spunem că e de-al lor, însă altfel decît ei, pentru că el are darul, sau doar dreptul – dacă nu cumva îndatorirea – de a recita.

Oamenii aceștia nu se strînseseră înainte de povestire, ci doar recitarea îi adună laolaltă. Înainte, erau împrăștiați (cel puțin așa spune uneori povestirea), și se învecinau, cooperau sau se înfruntau fără a se recunoaște. Într-o bună zi, însă, unul dintre ei a stat locului sau poate a apărut, ca și cînd ar fi revenit după o îndelungată absență, dintr-o misterioasă pribegie. S-a oprit într-un loc deosebit, la depărtare dar totuși la vedere, pe o movilă sau sub un arbore trăsnit, și și-a început povestirea care i-a adunat pe ceilalți.

Le povestește istoria lor, sau pe a sa, o istorie pe care o știu cu toții, dar pe care el singur are darul, dreptul sau îndatorirea să o recite. E istoria originii lor: de unde vin sau cum provin din Originea însăși – ei, sau soțiile lor, sau numele lor, sau autoritatea căreia îi dau ascultare. Așadar e deopotrivă istoria începutului lumii, a începutului adunării lor, sau a începutului povestirii înseși (cu această ocazie, istoria povestește de asemenea cine i-a spus-o povestitorului, și cum se face că el are darul, dreptul sau îndatorirea să o povestească).

Povestitorul vorbește, recită, cîntă uneori, sau mimează. El își este propriul său erou, iar ei sînt rînd pe rînd eroii povestirii și cei care au dreptul să o asculte și îndatorirea să o învețe. Pentru întîia dată, în această rostire a recitatorului, limba lor nu servește la nimic altceva decît la ordonarea și la prezentarea povestirii. Nu mai este limba schimburilor lor, ci limba reunirii lor – limba sacră a unei întemeieri și a unei cazanii. Cel care recită le-o împărtășește.

* * *

E o scenă foarte veche, imemorială, ce nu are loc o dată, ci se repetă indefinit, cu regularitatea tuturor adunărilor hoardelor, ce vin să afle originile triburilor, frățiilor, popoarelor, cetăților – adunări în jurul unor focuri aprinse pretutindeni în noaptea timpurilor, și despre care nu știm încă dacă sînt aprinse pentru a-i încălzi pe oameni, pentru a alunga fiarele sălbatice, pentru a prepara hrana, sau pentru a lumina chipul povestitorului, pentru a-l vedea spunînd, sau cîntînd, sau mimînd povestirea (acoperit poate de-o mască), și pentru a înălța o jertfă (poate din propria-i carne) întru cinstirea

strămoşilor, a zeilor, a fiarelor sălbatice sau a oamenilor pe care îi preaslăveşte povestirea.

Povestirea pare adesea confuză, uneori incoerentă, ea vorbeşte despre puteri stranii, despre numeroase preschimbări, uneori e crudă, sălbatică, nemiloasă, însă uneori stîrneşte rîsul. Ea evocă nume necunoscute, fiinţe nemaivăzute. Însă cei care s-au adunat laolaltă înţeleg totul şi, ascultînd, ei înţeleg lumea şi se înţeleg pe ei înşişi, şi înţeleg de ce trebuia ca ei să se adune, şi de ce trebuia ca toate acestea să le fie povestite.

* * *

Cunoaştem bine această scenă. Ne-au înfăţişat-o mulţi povestitori[1], după ce ne vor fi adunat în frăţii savante, a căror menire e să scruteze ceea ce au fost originile noastre. Societăţile noastre, ne-au spus ei, provin tocmai din aceste adunări, iar credinţele şi cunoştinţele noastre, discursurile şi poemele noastre provin din aceste povestiri.

Acestor povestiri, ei le-au spus *mituri*. Scena pe care-o cunoaştem bine este scena mitului, scena inventării sale, a recitării şi a transmiterii sale.

Nu este o scenă printre altele: e poate scena esenţială a oricărei scene, a oricărei scenografii sau a oricărui scenariu; poate că pe această scenă ne reprezentăm totul, sau facem să apară toate reprezentările noastre, dacă într-adevăr mitul se defineşte înainte de toate, aşa cum vrea Lévi-Strauss[2], prin aceea că o dată cu el sau în el timpul devine spaţiu. O dată cu mitul, curgerea prinde contur, trecerea neîncetată se hotărniceşte într-un loc exemplar de arătare şi de revelare.

* * *

De acum înainte, ştim de asemenea că această scenă este ea însăşi mitică.

Ea este şi mai vădit mitică, pare-se, atunci cînd coincide cu scena naşterii înseşi a mitului, fiindcă atunci această naştere se confundă cu însăşi originea conştiinţei şi a vorbirii umane – iar Freud, pe care îl putem considera drept ultimul inventator sau, mai degrabă, drept ultimul dramaturg al acestei scene,

1. Dacă ar fi să fim exhaustivi, ar însemna să-i numim pe prea mulţi. Să spunem doar că versiunea completă a acestei scene a fost elaborată de la Herder la Otto trecînd prin Schlegel, Schelling, Görres, Bachofen, Wagner, etnologi, Freud, Kerenyi, Jolles, Cassirer. Nu îl vom uita pe Goethe, la începuturi, a cărui povestire mitologico-simbolică intitulată *Povestirea* este, în definitiv, arhetipul mitului modern al mitului. De curînd, un teoretician german a adunat şi reactualizat toate marile trăsături al acestei scene, asumîndu-şi chemarea romantică la o "nouă mitologie" (nu fără să adauge, la rîndul lui, aşa cum se cade, motivul unui sfîrşit sau mai exact al unei autodepăşiri a mitologiei): Manfred Frank, *Der kommende Gott*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982. Însă, în aceşti ultimi ani, motivul mitologic se face din nou auzit cam peste tot.

2. Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 301.

o declară el însuşi mitică[3]. Scena este însă tot atît de mitică şi atunci cînd este doar scena, în aparenţă mai puţin speculativă şi mai degrabă pozitivă, a transmiterii mitului, sau scena – pe care am putea-o numi etnologico-metafizică – a unei umanităţi structurate prin raportare la miturile sale: căci, în definitiv, de fiecare dată este vorba de funcţiunea originară sau principială a mitului. Mitul este originar şi al originii, el trimite la o întemeiere mitică, şi întemeiază el însuşi prin această trimitere (o conştiinţă, un popor, o povestire).

Tocmai despre această întemeiere ştim că e mitică. De acum ştim nu doar că orice "reconstituire" a ivirii iniţiale a puterii mitice este un "mit", ci şi că mitologia este invenţia noastră şi că mitul ca atare este o "formă de negăsit"[4]. Ştim bine – pînă la un anumit punct – care sînt conţinuturile miturilor, însă nu ştim ce înseamnă faptul *că sînt nişte mituri*. Sau, mai degrabă, ştim că, dacă nu noi am inventat istoriile (şi aici, pînă la un anumit punct), în schimb, noi am inventat funcţia miturilor care povestesc aceste istorii. Umanitatea reprezentată în scena mitului, umanitatea care se naşte întru sine producînd mitul – umanitatea cu adevărat *făuritoare de mituri* şi, prin această *făurire de mituri,* cu adevărat umană –, constituie o scenă la fel de fantastică ca toate scenele primitive. Toate miturile sînt nişte scene primitive, şi toate scenele primitive sînt nişte mituri (tot Freud joacă şi aici rolul inventatorului). Şi ştim, de asemenea, că ideea unei *"noi mitologii"*, ideea de a purcede la o nouă întemeiere poetico-religioasă, este contemporană cu inventarea sau re-inventarea modernă a mitologiei, în epoca romantismului. Romantismul însuşi ar putea fi definit drept inventarea scenei mitului fondator, drept conştiinţa simultană a pierderii puterii acestui mit şi drept dorinţa sau voinţa de a regăsi această putere vie a originii şi, în acelaşi timp, originea acestei puteri. Pentru Nietzsche, care moşteneşte cel puţin în parte această dorinţă romantică a unei "noi mitologii", libera putere creatoare pe care îi place să o atribuie cu predilecţie seminţiei grecilor izvorăşte din "sentimentul mitic al liberei minciuni"[5]: dorinţa mitului se adresează în mod expres naturii mitice (fictive) a mitului (creator). Romantismul sau voinţa de putere a mitului...

În realitate, dincolo de romantism şi chiar şi dincolo de forma sa nietzscheană, această formulă defineşte o întreagă modernitate: toată această vastă modernitate care îmbrăţişează, într-o alianţă stranie şi năbădăioasă,

3. Cf. Sigmund Freud, *Psychologie collective et analyse du moi,* Appendice B.

4. Marcel Détienne, *Invention de la mythologie,* Paris, Gallimard, 1981. Într-un articol mai recent ("Le mythe, en plus ou en moins", *Infini* nr. 6, primăvara 1984), M. Détienne, care de această dată vorbeşte despre "esenţa fugitivă şi insesizabilă a mitului", îmi pare să aducă tot mai multe elemente, factuale şi teoretice, în sprijinul unei reflecţii de genul celei pe care o propun aici. Cu privire la inventarea, avatarurile şi aporiile discursului asupra mitului, cf. mai multe dintre contribuţiile şi discuţiile cuprinse în *Terror und Spiel – Probleme der Mythenrezeption,* München, W. Fink, 1971.

5. Fragment din 1872, citat în *Terror und Spiel, op. cit.*, p. 25.

nostalgia poetico-etnologică a unei prime umanități *făuritoare de mituri* și voința de a regenera vechea umanitate europeană prin reînvierea celor mai vechi mituri ale sale și prin *punerea lor arzătoare în scenă:* mă refer de bună seamă la mitul nazist[6].

Știm toate acestea: e o cunoaștere ce ne taie răsuflarea și care ne năucește, lăsîndu-ne oarecum la limita umanității. Nu vom reveni la umanitatea mitică a scenei primitive, după cum nici nu vom regăsi ceea ce putea să însemne "umanitatea" înainte de focul mitului arian. Și știm în plus că aceste două extremități sînt solidare, că inventarea mitului este solidară cu folosirea puterii sale. Aceasta nu înseamnă că gînditorii mitului, începînd cu secolul al XIX-lea, sînt responsabili de nazism: ci înseamnă că există o co-apartenență a gîndirii mitului, a scenografiei mitului, și a punerii în operă și în scenă a unui "Volk" și a unui "Reich" în sensul pe care nazismul l-a dat acestor termeni. Într-adevăr, mitul este întotdeauna "popular" și "milenar" - cel puțin în versiunea noastră, în versiunea pe care gîndirea noastră mitică o dă cu privire la ceea ce se numește "mit" (căci s-ar putea ca pentru alții, pentru "primitivi" de pildă, acest lucru să fie aristocratic și efemer...).

În acest sens, nu mai avem nimic de-a face cu mitul. Aș fi tentat să spun: nu mai avem nici măcar dreptul să vorbim despre el, să ne arătăm interesați de el. Ideea însăși de mit rezumă, de una singură poate, ceea ce vom putea numi cînd întreaga nălucire, cînd întreaga impostură a conștiinței-de-sine a unei lumi moderne ce s-a extenuat în reprezentarea fabuloasă a propriei sale puteri. Ideea mitului concentrează, poate de una singură, întreaga pretenție a Occidentului de a-și apropria propria origine, sau de a sustrage secretul originii, pentru a se putea identifica în sfîrșit, în mod absolut, în preajma propriei sale proliferări și a propriei sale nașteri. Ideea mitului prezintă, de una singură poate, Ideea însăși a Occidentului, sub forma unor necontenite reprezentări și pulsiuni ale reîntoarcerii la propriile sale obîrșii pentru a renaște ca destinul însuși al umanității. În acest sens, repet, nu mai avem nimic de-a face cu mitul.

* * *

6. Cf. Léon Poliakov, *Le mythe aryen,* Paris, Calmann-Lévy, 1971; Robert Cecil, *The Myth of the Master Race – A. Rosenberg and Nazi Ideology,* New York, Dodd, Mead, 1972; Ph. Lacoue-Labarthe și J.-L. Nancy, "Le Mythe nazi", în *Mécanismes du fascisme,* colocviul de la Schiltigheim, Strasbourg, 1980 [Ph. Lacoue-Labarthe și J.-L. Nancy, *Mitul nazist,* trad. rom. de Nicoleta Dumitrache și Ciprian Mihali, Cluj, Dacia, 1999]. Ar trebui însă studiate mai pe larg intrarea mitului în gîndirea politică modernă, de exemplu la Sorel și, mai înainte, la Wagner - și, într-o perspectivă mai generală, raporturile dintre mit și ideologie în sensul indicat de Hannah Arendt, precum și ideologia mitului... Mă mulțumesc aici cu o precizare marginală și eliptică; Thomas Mann îi scria în 1941 lui Kerenyi: "Trebuie să recuperăm mitul din fascismul intelectual, și să-i inversăm funcția într-un sens uman". Mi se pare că e tocmai lucrul ce nu trebuie făcut: funcția mitului, ca atare, nu poate fi inversată. Trebuie întreruptă. (Asta nu înseamnă că Thomas Mann, care e și autorul celebrei formule "viața în mit", nu a gîndit sau presimțit altceva decît ceea ce spun explicit aceste formule.)

Asta dacă nu cumva e, așa cum se întîmplă adeseori, cel mai sigur mijloc de a lăsa să prolifereze și să amenințe încă și mai grav lucrul de care voiam să ne ținem deoparte. Poate că nu e de-ajuns să știm că mitul este mitic. Această cunoștință e poate prea neînsemnată, și poate că e deja conținută, de drept, în mit - rămîne să verificăm. Poate că mai întîi trebuie să demontăm această logică a mitului, pentru a înțelege în ce fel poate duce la această extremitate a cunoașterii de sine a mitului, și pentru a încerca să gîndim ce ne rămîne de făcut, nu cu mitul, ci cu acest sfîrșit al mitului la care totul pare să ducă. Fie că deplîngem epuizarea puterii mitice, fie că voința acestei puteri săvîrșește crime împotriva umanității, totul ne conduce înspre o lume din care lipsește cu desăvîrșire orice resursă mitică. A gîndi lumea noastră plecînd de la această "lipsă" ar putea fi o sarcină indispensabilă.

Bataille a numit această stare, căreia îi sîntem sortiți: *absența de mit.* Din motive pe care le voi preciza mai încolo, voi înlocui expresia lui cu aceea de *întrerupere* a mitului. Ceea ce nu umbrește însă certitudinea că "absența mitului" (a cărui "întrerupere" va desemna mai degrabă proveniența, și modalitatea) definește starea la care am ajuns, și cu care ne confruntăm. Miza acestei înfruntări nu este însă o alternativă între simpla absență a mitului și prezența sa. Presupunînd că "mitul" desemnează, dincolo de mituri, și chiar împotriva mitului însuși, ceva ce nu poate dispărea pur și simplu, miza ar consta atunci într-o trecere la limită a mitului, într-o trecere la o limită la care mitul însuși ar fi nu atît suprimat, cît suspendat, întrerupt. Această ipoteză nu reprezintă poate nimic altceva decît ceea ce Bataille avea în vedere atunci cînd propunea ca absența mitului să fie considerată ea însăși ca mit: înainte de a examina mai îndeaproape această formulă, am putea cel puțin spune că ea definește, formal, o extremitate, un mit întrerupt sau un mit pe cale să se întrerupă.

* * *

Trebuie să ne străduim să înaintăm pînă la marginile acestei extremități, trebuie să ne străduim să percepem, de acum înainte, această întrerupere a mitului. O dată ce am atins intensitatea ultimă - *Blut und Boden, Nacht und Nebel* - a mitului pus înfăptuit, nu ne rămîne decît să trecem la întreruperea mitului. Ceea ce nu e chiar același lucru cu ceea ce s-a numit nu de mult "demitologizare". Căci acest din urmă gest distinge între "mit" și "credință" și depinde, prin urmare, de posibilitatea de a afirma ceva de genul "credinței", cînd de fapt el lasă intactă, în ea însăși, esența mitului[7]. Nu același lucru se întîmplă în gîndirea întreruperii.

7. Nu e mai puțin elocvent și memorabil faptul că unul dintre cei mai pătrunzători gînditori ai "demitologizării", Dietrich Bonhoeffer, a fost ucis de naziști. De altfel, prin opoziția dintre "demitologizare" și "demitizare", P. Ricœur pune foarte bine în lumină ceea ce rămîne intact din mit într-o gîndire a demitologizării. Într-o perspectivă generală, cu privire la aceste probleme, cf. analizele și referințele lui Pierre Barthel, *Interprétation du langage mythique et Théologie biblique,* Leiden, Brill, 1963.

Dar înainte de a ajunge la această gîndire, şi pentru a putea ajunge la ea, trebuie să fi recunoscut în prealabil terenul ce se întinde pînă la extremitatea unde survine întreruperea. Trebuie amintit aşadar nu ce este mitul însuşi (cine ştie ce este mitul? discuţiile mitologilor sînt nesfîrşite...)[8], ci cum stau lucrurile cu ceea ce s-a numit "mit" şi cu ceea ce, cu sau fără sprijinul mitologiilor pozitive, istorice, filologice sau etnologice, am investit în ceea ce va trebui să numim, şi aici, un mit al mitului, în orice sens şi oricum am lua această expresie. - (De altfel, constituirea "în abis" a mitului - mit al mitului, mit al absenţei sale etc. - e fără îndoială inevitabilă, inerentă mitului însuşi, care poate nu *spune nimic,* aşa cum am ajuns în sfîrşit să gîndim, dar care spune că îl spune, care spune că spune şi că îl spune, şi care organizează şi distribuie astfel lumea omului cu rostirea sa.)

Am putea pleca de la ceea ce a devenit în cele din urmă mitul. Atunci cînd totalitatea sistemului mitic al umanităţii a fost despuiată deopotrivă de misterele şi de absurdităţile sale, de magia şi de sălbăticia ei, printr-o formidabilă combinatorică structurală - despre care nu putem spune că ar fi "golit mitul de sens" fără a adăuga de îndată că, în acest sens, "vidul de sens" aparţine fără îndoială mitului însuşi -, această totalitate a redobîndit, printr-un fel de paradoxală restabilire, ca totalitate sistematică, organizatoare, combinatorie şi articulatorie, o poziţie sau o funcţie pe care, pe bună dreptate, am putea-o numi "de rang mitic". E fără îndoială vorba despre un alt fel de limbă, alta decît limba acestui sistem al miturilor (şi alta decît limba fiecărui mit în măsura în care mitul este "totalitatea versiunilor sale"[9]), însă e tot o limbă primordială: elementul unei comunicări inaugurale, în care se întemeiază sau se înscriu schimbul şi împărtăşirea în general[10].

Se poate ca noi să nu fi luat încă măsura extremităţii la care ne-a condus acest mit structural al mitului: într-adevăr, această denumire adesea ambiguă găzduieşte cel puţin indiciul unui stadiu ultim, în care mitul ajunge la limita sa şi în care el s-ar putea desprinde de sine însuşi. Însă nu am luat această măsură pentru că evenimentul a rămas, într-un fel, ascuns în el însuşi, disimulat de poziţia "de rang mitic" pe care mitul structural continua să o acorde mitului (sau structurii...).

Ce este acest "rang mitic", altfel spus, care sînt privilegiile pe care tradiţia gîndirii mitului le-a acordat mitului - şi pe care mitul structural le-a păstrat intacte sau aproape intacte?

8. Cf., pe lîngă lucrările deja citate, Colocviul de la Chantilly din 1976, *Problèmes du mythe et de son interprétation,* Paris, 1978. Într-un mod foarte semnificativ, Jean-Pierre Vernant îşi încheie lucrarea *Mythe et Société en Grèce ancienne,* Paris, Maspero, 1982, postulînd "o altă logică decît cea a *logos*-ului" pentru a ajunge la înţelegerea funcţionării specifice a miturilor.

9. Aşa cum spune Lévi-Strauss. Iar dacă trebuie recunoscut la Lévi-Strauss "mitul omului fără mit", potrivit expresiei lui Blanchot, (*L'Amitié,* Paris, Gallimard, p. 97), atunci acest mit este făurit din totalitatea miturilor umanităţii.

10. Lévi-Strauss din nou: "Această mare voce anonimă care proferează un discurs venit din adîncul vremurilor, ivit din străfundurile spiritului" (*L'Homme nu,* Paris, Plon, 1971, p. 572).

Mitul este înainte de toate o rostire plină, originară, cînd revelatoare, cînd întemeietoare a fiinţei intime a unei comunităţi. *Mythos*-ul grec - al lui Homer, adică rostirea, expresia vorbită - devine "mit" atunci cînd dobîndeşte o serie întreagă de valori care amplifică, umplu şi înnobilează această rostire, conferindu-i dimensiunile unei povestiri a originilor şi ale unei explicaţii a destinelor (în această determinaţie post-homerică, apoi modernă, a "mitului", contează mai puţin dacă îl considerăm sau nu demn de neîncredere, dacă avem sau nu încredere în el). Această rostire nu este un discurs ce ar răspunde curiozităţii inteligenţei: mai mult decît răspunsul la o întrebare, ea este răspunsul la o aşteptare, şi încă la o aşteptare a lumii înseşi. În mit, lumea se face cunoscută, şi se face cunoscută printr-o declaraţie sau printr-o revelare completă şi decisivă.

Măreţia grecilor - aşa cum va spune epoca modernă a mito-logiei - stă în faptul de a fi trăit în intimitatea unei asemenea rostiri şi de a-şi fi întemeiat în ea *logos*-ul însuşi: ei sînt cei pentru care *mythos* şi *logos* sînt "unul şi acelaşi"[11]. Această identitate este aceea a revelării, a ivirii sau a ieşirii din ascundere a lumii, a lucrului, a fiinţei, a omului în rostire. O asemenea rostire presupune *panta pléré théôn,* "toate lucrurile pline de zei", aşa cum ne place să credem că ar fi spus Thales. Ea presupune o neîntreruptă lume de prezenţe, pentru o neîntreruptă rostire de adevăruri sau, fiindcă e prea mult spus, nici "prezenţă", nici "adevăr", şi uneori nici măcar "zei", ci o modalitate de a lega lumea şi de a se lega de ea, o *religio* a cărei proferare este o "mare cuvîntare"[12].

Enunţarea "marii cuvîntări" mitice - "marea voce anonimă" - aparţine la rîndul său unui spaţiu în care "schimbul, funcţia simbolică (...) se manifestă ca o a doua natură"[13]. Poate că n-am putea defini mai bine şi mai concis mitul decît spunînd că el constituie *a doua natură a unei mari cuvîntări.* Aşa cum voia Schelling, mitul este *"tautegoric"* (cu un cuvînt al lui Coleridge), şi nu "alegoric": adică el nu se spune decît pe sine însuşi şi este produs în conştiinţă de către acelaşi proces care, în natură, produce forţele pe care mitul le pune în scenă. Aşadar, el nu trebuie interpretat, fiindcă se explică pe sine însuşi: *"die sich selbst erklärende Mythologie"*[14], mitologia care se explică

11. Trăsăturile acestei caracterizări sînt împrumutate de la mai mulţi autori citaţi la început. Adaug aici o trăsătură a lui Heidegger. În cele ce spune despre mit, Heidegger este, în multe privinţe, tributar tradiţiei romantice şi "scenei" mitului. Totuşi, discreţia şi chiar rezerva sa faţă de motivul mitului este la fel de remarcabilă. El a putut scrie: "Mitul este ceea ce merită cel mai mult să fie gîndit" (*Essais et Conférencestrad.* fr. André Préau, Paris, Gallimard, 1980), dar şi: "Filosofia nu s-a dezvoltat pornind de la mit. Ea nu se naşte decît din gîndire şi în gîndire. Însă gîndirea este gîndire a fiinţei. Gîndirea nu se naşte. Etc." (*Chemins...,* trad. fr. André Préau, Paris, Gallimard, 1980, p. 287). Mai degrabă decît despre o gîndire a mitului, aici este vorba despre o gîndire aflată *la extremitatea* mitului, care, din acest motiv, poartă moştenirea lui Hölderlin.

12. Cf. Pierre Clastres, *Le Grand Parler,* Paris, Seuil, 1974.

13. M. Merleau-Ponty, *Signes,* Paris, Gallimard, 1960, p. 156.

14. *Philosophie de la mythologie,* a şaptea Conferinţă.

sau se interpretează pe sine însăşi. Mitul este natura care se comunică omului, deopotrivă nemijlocit - fiindcă ea *se* comunică -, şi mijlocit - fiindcă ea comunică (vorbeşte). În definitiv, mitul este contrariul dialecticii sau, mai degrabă, împlinirea ei, fiind dincolo de elementul dialectic. În general, dialectica este un proces care survine unui anumit dat. La fel am putea spune şi despre sora ei geamănă, dialogia. Într-un anumit fel, datul face întotdeauna parte din *logos* sau este întotdeauna un *logos* (o logică, o limbă, o structură oarecare). Însă mitul, nemijlocit-mijlocit, este el însuşi donarea *logos*-ului pe care îl mediază, ivirea rînduirii sale. Am putea spune cu toată rigoarea, dînd astfel deplină dreptate mitului structural, că, de la naşterea sa (fie că situăm această naştere la Platon, la Vico, la Schlegel sau la oricine altcineva), mitul este numele *logos-ului care se structurează* sau, ceea ce e acelaşi lucru, numele *cosmosului care se structurează ca logos*.

Înainte chiar de a-şi istorisi povestirea, mitul este făurit dintr-o emergenţă, dintr-o postură inaugurală. "Mai înainte de a fi o povestire statornicită, mitul, scria Maurice Leenhardt, este cuvîntul, figura, gestul care circumscrie evenimentul în inima omului, emotiv ca un copil"[15]. Astfel, în gestul său iniţial (dar mitul este întotdeauna iniţial sau mit al iniţialului), mitul reprezintă sau, mai degrabă, prezintă *nucleul viu* al *logos-ului*. Mitologia, înţeleasă ca inventare şi recitare a miturilor (însă recitarea nu se distinge de inventare), este "trăită şi vie": în ea "se fac auzite cuvintele ivite din gura umanităţii prezente în lume"[16]. Mitologia este un cuvînt viu al originii, viu pentru că al originii şi al originii pentru că viu. În prima sa declamare se ivesc în acelaşi timp zorii lumii, ai zeilor şi ai oamenilor. De aceea mitul reprezintă mai mult decît o primă cultură. Fiind "cultura originară", el este infinit mai mult decît o cultură: mitul este transcendenţa (zeilor, a omului, a cuvîntului, a cosmosului, puţin contează) nemijlocit prezentată, nemijlocit imanentă tocmai în ceea ce ea transcende şi în ceea ce iluminează sau sorteşte destinului său. Mitul este deschiderea unei guri nemijlocit adecvate îngrădirii unui univers.

De aceea mitul nu este făurit din orice cuvînt, şi nu vorbeşte orice limbă. El este limba şi rostirea lucrurilor însele care se manifestă, este comunicarea lor: el nu spune nici aparenţa şi nici aspectul lucrurilor, ci în el vorbeşte ritmul lucrurilor şi răsună muzica lor. S-a putut scrie: "Mitul şi *Sprachgesang* (cîntecul limbii) sînt în fond unul şi acelaşi lucru"[17]. Mitul este tocmai *incantaţia* care face să se înalţe o lume şi să vină o limbă, care face să se înalţe o lume în venirea unei limbi. De aceea el este indisociabil de un rit sau de un cult. În realitate, enunţarea, recitarea sa este în sine un rit. Ritualul mitic este articularea comunitară a rostirii mitice.

15. *Do Kamo,* Paris, Gallimard, 1947, p. 249.

16. M. Détienne, *op. cit.,* p. 230.

17. W.F. Otto, "Die Sprache als Mythos" in *Mythos und Welt,* Stuttgart, E. Klett, 1962, p. 285. Prin cuvîntul *Sprachgesang,* pe care îl plăsmuieşte, (asemănător cu *Sprechgesang* al lui Schönberg), Otto vrea să desemneze deopotrivă ritmul şi melodia prezente în limbă, şi care, în opinia lui, constituie "fiinţa supremă, apropiată de divin, a lucrurilor înseşi."

* * *

Această articulare nu vine să se adauge mitului: rostirea mitică este prin esenţă comunitară. Mit privat există tot pe atît de puţin pe cît există limbă strict idiomatică. Mitul nu se iveşte decît într-o comunitate şi pentru ea: ele îşi dau naştere reciproc, infinit şi imediat[18]. Nimic nu e mai comun, nimic nu e mai absolut comun decît mitul. Dialogia nu poate veni decît acelora care au fost aşezaţi pe axele sau în căsuţele unui dispozitiv de schimb şi/sau de funcţie simbolică. Mitul este cel care simbolizează şi/sau dispune locurile. Mitul operează împărţirile sau partiţionările care distribuie o comunitate, care o disting pentru ea însăşi şi care o articulează în ea însăşi. Nici dialog, nici monolog, mitul este cuvîntul unic al mai multor indivizi, care se recunosc astfel, care comunică şi care se împărtăşesc în mit.

Aceasta înseamnă că mitul conţine în mod necesar pactul propriei sale recunoaşteri: dintr-o singură mişcare, într-o singură frază în definitiv, mitul spune ceea ce este şi spune că noi consimţim să spunem că aceasta este (el spune aşadar şi ce înseamnă a spune). El nu comunică o cunoaştere, de altfel veritabilă, ci *se* comunică pe sine însuşi (dovedindu-se încă o dată *tautegoric*), altfel spus, o dată cu fiecare cunoaştere în parte, indiferent de obiect, el comunică de asemenea comunicarea acestei cunoaşteri.

Mitul comunică, în definitiv, comunul, *fiinţa-comună* a ceea ce el revelează sau recită. Prin urmare, o dată cu fiecare dintre revelaţiile sale, el revelează comunitatea ei înseşi şi o întemeiază. El este întotdeauna mit al comunităţii, adică este întotdeauna mit al comuniunii - voce unică a mai multora - capabile să inventeze şi să împărtăşească mitul. Nu există mit care să nu presupună cel puţin (atunci cînd nu îl enunţă explicit) mitul revelaţiei comunitare (sau populare) a miturilor.

Comunitatea mitului este astfel la propriu umanitatea *făuritoare de mituri,* pe cale să acceadă la ea însăşi. Mitul comuniunii, la fel ca şi comunismul - "ca apropriere reală a esenţei umane de către om şi pentru om, întoarcere totală a omului la sine ca om social"[19] - este în mod absolut şi riguros mitul în reciprocitatea totală dintre mit şi comunitate în sînul gîndirii sau lumii mitice.

(Ceea ce nu înseamnă, dimpotrivă chiar, că mitul nu este acelaşi timp şi cel mai adesea mit al unui erou singular. Într-un fel sau altul, comunitatea este comuniune graţie acestui erou - şi, în definitiv, comunitatea este întotdeauna o comuniune în comunicarea existenţei şi a sensului, a individului şi poporului pe care o operează eroul însuşi: "Forma canonică a vieţii

18. Definiţia wagneriană enunţă lucrurile astfel: "*Mitul* deţine forţa poetică comună unui popor" (in M. Frank, *op. cit.,* p. 229). Iar Lévi-Strauss: "Operele individuale sînt toate mituri în potenţă, însă doar adoptarea lor colectivă actualizează, eventual, "mitismul" lor." *Op. cit.,* p. 560.

19. Marx, *Manuscrits de 1844, Œuvres,* II, Pléiade, p. 79.

mitice este tocmai aceea a eroului. În ea pragmaticul este în același timp simbolic"[20].)

De aceea nu poate exista o umanitate care să nu reînnoiască fără încetare gestul *mito-genezei* sale. Gîndirea unei "noi mitologii", apărută la Iena în jurul lui 1798[21], conține deopotrivă ideea unei inovații necesare pentru a da naștere unei noi lumi umane, pe fondul sfîrșitului lumii vechii mitologii, și ideea că mitologia este întotdeauna forma obligatorie - și poate esența - inovației. O nouă umanitate trebuie să se ivească din/în noul său mit, iar, la rîndul său, acest mit nu trebuie să fie nimic mai puțin (după Schlegel) decît totalizarea literaturii și a filosofiei moderne, precum și a vechii mitologii reînsuflețite și îngemănate cu mitologiile celorlalte popoare ale lumii. Totalizarea miturilor însoțește mitul totalizării, iar, în cele din urmă, "noua" mitologie constă în chip esențial în producerea unei rostiri care ar veni să unească, să totalizeze și astfel să aducă pe lume și să încredințeze lumii ansamblul cuvintelor, discursurilor și cîmpurilor unei umanități pe cale să se împlinească (sau să se desăvîrșească).

* * *

Se poate spune așadar că romantismul, comunismul și structuralismul compun împreună, prin mijlocirea unei comunități secrete dar foarte precise, ultima tradiție a mitului, ultimul mod în care mitul se poate inventa și transmite (ceea ce, în cazul mitului, este unul și același lucru). Aceasta este tradiția *făuririi de mituri* a mitului însuși: el devine (*vrea* să devină, prin voința propriei sale puteri) propria sa enunțare, *tautegoria* lui însuși în măsura în care el trece drept propriul său adevăr și drept propria sa desăvîrșire, suprimarea și noua sa inaugurare, și astfel inaugurarea finală a inauguralului însuși, care a fost dintotdeauna mitul. Mitul se împlinește dialectic: el își depășește toate figurile "mitice", pentru a enunța pura mito-logie a unei rostiri absolut fondatoare, simbolizante sau distributive[22].

* * *

Tocmai aici este locul în care toate acestea se întrerup.

20. Walter Benjamin, *Les affinités électives de Goethe,* in *Essais,* I, trad. de Gandillac, Paris, Gonthier, 1983, p. 67 [Afinitățile elective *de Goethe,* in *Iluminări,* trad. rom. de Catrinel Pleșu, Cluj, Idea, 2002, p. 73].

21. Acesta a fost mitul unei comunități efemere în care se întîlneau Schelling, Hölderlin, Hegel și frații Schlegel. Cf., între alte texte, *Le plus ancien programme de l'idéalisme allemand* și *Discours sur la mythologie* de F. Schlegel. (Cf. Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, *L'absolu littéraire,* Paris, Seuil, 1980).

22. Această tradiție este însă tot atît de veche ca și conceptul de mit sau ca mitul mitului: Platon este primul care invocă o nouă mitologie, care trebuie să fie mitologie a cetății, și care trebuie să asigure salvarea cetății fiind o garanție împotriva seducției vechilor mituri. Cf. M. Détienne, *op. cit.,* cap. V.

Tradiția este suspendată tocmai în clipa în care se împlinește. Ea se întrerupe în acest punct precis: acolo unde cunoaștem bine scena, acolo unde știm că e vorba despre un mit.

Fără îndoială că nu știm cum au stat și cum stau lucrurile cu adevărul mitic al oamenilor care trăiesc în sînul a ceea ce numim "mituri". Știm însă că noi - comunitatea noastră, dacă e într-adevăr o comunitate, umanitatea noastră modernă și post-modernă - nu avem vreun raport cu mitul despre care vorbim, nici chiar atunci cînd îl împlinim sau vrem să-l împlinim. În-tr-un sens, din mit nu ne mai rămîne decît împlinirea sau voința sa. Însă noi nu ne aflăm nici în viața, nici în invenția și nici în rostirea de ordin mitic. De îndată ce vorbim despre "mit", despre "mitologie", noi marcăm această negație cel puțin în aceeași măsură în care marcăm o afirmație oarecare. De aceea, scena și discursurile noastre asupra mitului, întreaga noastră gîndire mitologică compun un mit: a vorbi despre mit nu a fost niciodată altceva decît a vorbi despre absența sa. Iar cuvîntul "mit" desemnează el însuși în egală măsură absența a ceea ce numește.

Tocmai în aceasta constă întreruperea: *"mitul" este tăiat de propriul său sens, pe propriul său sens, de către propriul său sens.* Cu condiția să aibă un sens propriu...

Pentru a spune că mitul este un mit (că mitul este *un mit,* sau că "mitul" este un mit...), a trebuit să operăm cu două sensuri distincte, și opuse, ale cuvîntului "mit". Într-adevăr, propoziția înseamnă că mitul, ca inaugurare sau ca întemeiere, este un mit, adică o ficțiune, o simplă invenție. Într-un anume sens, această disparitate a sensurilor posibile ale "mitului" este de-o vîrstă cu Platon și Aristotel. Cu toate acestea, invocarea ei în propoziția modernă care subîntinde cunoașterea noastră a mitului: "mitul este un mit" nu întîmplător prezintă structura abisului. Căci, în această propoziție, este vorba despre două sensuri eterogene ale aceleiași vocabule și, în același timp, despre o aceeași realitate mitică sau despre o aceeași idee a mitului care, printr-un fel de dezbinare internă, dă naștere celor două sensuri și infinitului lor raport ironic. Tradiția mitului a gîndit același mit și ca întemeiere și ca ficțiune. Afirmația care operează cu această dezbinare pune în practică resursele unei îmbinări anterioare, secrete și profunde în inima mitului însuși.

Gîndirea mitică - gîndire ce operează într-un anume fel prin depășirea dialectică a celor două sensuri ale mitului[23] - nu este, într-adevăr, altceva

23. Este o simplificare, bineînțeles. Ceea ce deosebise și constituise aceste două sensuri, era *deja* operația gîndirii mitice, adică a gîndirii filosofice, singura capabilă să distribuie cele două concepte de "întemeiere" și de "ficțiune". (În ceea ce privește elaborarea platoniciană a sensului *mythos*-ului, cf. Luc Brisson, *Platon, les mots et les mythes,* Paris, Maspero, 1982). Adevărata gîndire a mitului este filosofia, care dintotdeauna - din temelie - a vrut să spună adevărul 1) mitului, 2) în raport cu mitul (împotriva mitului). Cele două adevăruri compun împreună mitul filosofic al depășirii logice/dialectice a mitului. În această depășire, "ficțiunea" se convertește integral în "întemeiere". Astfel, F. Fédier, de exemplu, poate să scrie că, pentru Hölderlin, mitul nu are "sensul curent astăzi, acela de ficțiune, în definitiv". Dimpotrivă, mitul înseamnă "rostirea pură, rostirea adeveritoare" (in *Qu'est-ce que Dieu?, op. cit.,* p. 133).Depășirea constă astfel - profund tributară unei metafizici a subiectului vor-

decît *gîndirea unei ficțiuni fondatoare, sau a unei întemeieri prin ficțiune.* Departe de a se opune, cele două concepte se reunesc în gîndirea mitică a mitului. Cînd Schlegel reclamă o "nouă mitologie", el recurge în mod expres la artă, la poezie și la imaginația creatoare. Într-adevăr, imaginația deține secretul unei forțe originare a naturii, singura capabilă de inaugurări veritabile. Ficțiunea poetică este veritabila - dacă nu chiar veridica - origine a unei lumi. Iar atunci cînd Schelling se opune, într-un sens, lui Schlegel și tuturor celor cărora le reproșează că văd în mitologie o ficțiune, atunci cînd declară că forțele active în mit "nu erau simple forțe imaginare, ci însești adevăratele puteri teogonice"[24], critica sa se exercită deopotrivă în favoarea a ceea ce ar trebui să numim o auto-imaginare sau o auto-ficționare a naturii.

Analiza mitologiei pe care o face Schelling este fără îndoială cea mai puternică din cîte vor fi fost formulate, pînă la analiza structurală. Putem chiar spune că și una și cealaltă constituie două versiuni - "idealistă" și "pozitivă" - ale aceluiași mit al mitologiei, și ale aceleiași mito-logii a mitului[25].

Potrivit acestui mit, sau potrivit acestei logici, mitologia nu ar putea fi denunțată ca fiind o ficțiune, fiindcă *ficțiunea care este mitologia, este o operație:* o operație de generare la Schelling, de distribuire și de schimb la Lévi-Strauss. Mitul nu este un "mit" dacă deține ca mit această putere operatorie, și dacă această putere operatorie, în adîncul său, nu este eterogenă, ci omogenă cu operațiile diferite, dar similare, pe care le împlinesc conștiința, pentru unul, știința, pentru celălalt. În acest sens, mitul nu este susceptibil să fie analizat potrivit unui adevăr diferit de adevărul său și, în consecință, în nici un caz în termeni de "ficțiune". Ci trebuie să fie analizat potrivit adevărului pe care i-l conferă propria sa ficțiune sau, mai precis, potrivit adevărului pe care ficționarea *făuritoare de mituri* îl conferă spunerilor și povestirilor *mitice*. E tocmai ceea ce solicită Schelling prin noțiunea de "tautegorie". Mitul se semnifică pe sine însuși, convertind astfel propria sa ficțiune în întemeierea sau în inaugurarea *sensului* însuși.

Așadar, nu numai că mitul este alcătuit dintr-un adevăr propriu, *sui generis,* ci poate că el tinde să devină adevărul însuși, acest adevăr care, pentru Spinoza și, în general, pentru gîndirea esențială a filosofiei, *se ipsam patefacit.* Însă tot această *"patefacere"* a mitului, mai mult, tocmai ea îi conferă caracterul de ficțiune - într-o auto-ficționare. Așa cum încuviințează Schelling, "e adevărat într-un fel" că "expresiile mitologiei sînt figurate": însă, "pentru conștiința mitologică", ele sînt același lucru cu caracterul impro-

bitor, sau vorbirii ca subiect - în a întemeia adevărul într-o veracitate, în "adeverirea" unei spuneri, adică în determinarea cea mai fină, cea mai dezlegată de ficțiune: aceea a unei rostiri. În aceasta constă întreaga problematică filosofică legată de *Dichtung.*

24. *Philosophie der Offenbarung,* Stuttgart, 1858, p. 379.

25. Cf., pentru a ne mărgini la o apropiere uimitoare, această frază a lui Lévi-Strauss de la sfîrșitul cărții *L'homme nu* (p: 605): "Miturile (...) nu făceau nimic altceva decît să generalizeze procesele de generare ale gîndirii, procese care se dezvăluie gîndirii în exercițiul ei, și care coincid uneori deoarece gîndirea și lumea care o înglobează și pe care ea o înglobează sînt două manifestări corelative ale unei aceleiași realități."

priu al majorității "expresiilor noastre figurate". Altfel spus, tot așa cum această figurare este adecvată în limbă, tot astfel și improprietatea este proprie în interiorul mitologiei, adecvată adevărului și ficțiunii mitului. *Mitologia este deci o figurare proprie.* Acesta este secretul său, și secretul mitului său - al adevărului său - pentru întreaga conștiință occidentală[26].

A fi figurare proprie, a fi propria figurare a propriului înseamnă a împlini la propriu - impropriu-propriu, ca un supliment de proprietate[27] - propriul însuși. Natura laolaltă cu "puterile" sale nu ar accede la adevărul său fără *dublul* proces al "teogoniei" naturale *și* figurate, efective *și* reprezentate în conștiință, care se prezintă și se proferează în *mythos*-ul său.

Pentru Schelling, nu este vorba despre o reprezentare secundă, despre o interpretare a naturii de către o conștiință primitivă. Este vorba, mai degrabă, despre faptul că natura, la origine, dă naștere zeilor afectînd conștiința nemijlocită (care devine astfel, și numai astfel, conștiință veritabilă). Ea o afectează din exterior, o stupefiază, spune Schelling (*stupefacta quasi et attonita*[28]). *Reprezentarea* însăși se naște din această stupoare anterioară oricărei reprezentări. Este ruptura reprezentativă însăși, această "ruptură inițială operată de gîndirea mitică" de care vorbește Lévi-Strauss și, mai precis, această ruptură operată de "schematismul primar al gîndirii mitice[29]".

Aici, la fel ca și la Kant, "schematismul" desemnează operația esențială a unei imaginații transcendentale, care, la Kant, produce "imaginile non sensibile" și oferă o "regulă pentru producerea imaginilor empirice", în vreme ce, la Lévi-Strauss, printr-o mișcare inversă dar simetrică, mitul "subsumează individualitățile unei paradigme, lărgește și sărăcește în același timp datele concrete impunîndu-le să treacă rînd pe rînd pragurile discontinue care separă ordinea empirică de ordinea simbolică, apoi de ordinea imaginară, în fine de schematism". În definitiv, mitul este auto-figurarea transcendentală a naturii și a umanității sau, mult mai exact, auto-figurarea - sau auto-imaginarea - naturii ca umanitate și a umanității ca natură. Rostirea mitică este astfel performativul umanizării naturii (și/sau al divinizării sale), și al naturalizării omului (și/sau al divinizării sale). În fond, *mythos*-ul este *actul de limbaj* prin excelență, performarea paradigmei, în forma în care *logos*-ul și-o ficționează pentru a proiecta în ea esența și puterea pe care le gîndește ca fiind ale sale.

În această perspectivă, aspirația romantică la o nouă mitologie ficționantă, imaginară, jucăușă, poetică și performativă nu face decît să aducă la

26. *Philosophie der Mythologie,* Stuttgart, 1857, p. 139. Pentru analiza acestei împliniri poetico-mitologice a filosofiei - simetrică depășirii sale de către mit - cf. Ph. Lacoue-Labarthe in *Le sujet de la philosophie,* Paris, Flammarion, 1979 (în special, "Nietzsche apocryphe").

27. Potrivit logicii "propriului" ale cărei constrîngeri metafizice au fost analizate de J. Derrida în *De la grammatologie* sau în "La mythologie blanche" (in *Marges de la philosophie,* Paris, Minuit, 1972).

28. *Einleitung in die Philosophie der Mythologie,* Stuttgart, 1856, p. 193.

29. Claude Lévi-Strauss, *L'homme nu,* p. 607 și 603.

lumină gîndirea din care provine mitul mitului: ea constă în gîndirea unei ontologii poetico-ficţionante, a unei ontologii prezentate în figura unei ontogonii în care fiinţa se generează *figurîndu-se,* dîndu-şi chipul propriu al propriei sale esenţe, şi auto-reprezentarea prezenţei sale şi a prezentului său. *Die sich selbst erklärende Mythologie* este corelatul unei fiinţe care este în mod esenţial *făuritoare de mit,* sau al unei esenţe făuritoare de mit a fiinţei. Iar mitul mitului, adevărul său, constă în faptul că, în această ontogonie, ficţiunea este într-adevăr inaugurală. În definitiv, ficţionarea este subiectul fiinţei. *Mimesis* este o *poiesis* a lumii ca lume adevărată a zeilor, a oamenilor şi a naturii. Mitul mitului nu este nicidecum o ficţiune ontologică, ci este pur şi simplu o ontologie a ficţiunii, sau a reprezentării: este deci o formă deosebit de împlinită şi împlinitoare a ontologiei subiectivităţii în general.

Dar tot aici se află şi ceea ce provoacă întreruperea. De la Schelling la Lévi-Strauss, de la prima şi pînă la ultima versiune a gîndirii mitice, mergem dintr-o întrerupere în alta. La început, puterea mitului stupefiază conştiinţa şi o aşează "în afara ei înseşi" (adică o face conştientă). La sfîrşit, devenită conştiinţă de sine şi de totalitate, conştiinţa ca mit se suspendă pe (sau ca şi) conştiinţa esenţei mitice (sau: subiective) a "sinelui" tuturor lucrurilor. Lévi-Strauss scrie într-adevăr:

> "Analiza mea face aşadar să iasă la lumină caracterul mitic al obiectelor: universul, natura, omul, care de-a lungul a mii, a milioane, a miliarde de ani nu vor fi făcut, la urma urmei, altceva decît să desfăşoare resursele combinatoricii lor în forma unui vast sistem mitologic înainte de a involua şi de a se nimicnici în evidenţa caducităţii lor"[30].

Sau încă:

> "Pentru om, înţelepciunea constă în a se privi cum îşi trăieşte interioritatea istorică provizorie, ştiind în acelaşi timp (dar într-un alt registru) că, de fapt, ceea ce el trăieşte atît de deplin şi de intens este un mit, care se va înfăţişa ca atare oamenilor dintr-un secol viitor..."[31].

Dezbinarea sensurilor "mitului" se operează aşadar din nou în chiar sînul gîndirii care înţelegea să înlăture denunţarea mitului pe motiv de ficţiune, în sînul gîndirii unei comuniuni a întemeierii şi a ficţiunii (şi a întemeierii prin ficţiune). Acelaşi Lévi-Strauss afirma într-adevăr, pe un ton în definitiv foarte apropiat de acela al lui Schelling, că miturile, "departe de a fi operă unei 'funcţiuni fabulatorii' întorcînd spatele realităţii", prezervă "moduri de observaţie şi de reflecţie" ale căror rezultate "asigurate cu zece mii de ani"

30. Claude Lévi-Strauss, *L'homme nu,* pp. 620-621.

31. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage,* Paris, Plon, 1962, p. 338.

înainte de rezultatele ştiinţelor "sînt în continuare substratul civilizaţiei noastre"[32].

Propoziţia "mitul este un mit" are *în acelaşi timp* şi *în aceeaşi gîndire* valoarea ironiei dezvrăjite ("întemeierea este o ficţiune") şi valoarea afirmaţiei onto-poetico-logice ("ficţiunea este o întemeiere").

Tocmai de aceea mitul este întrerupt. El este întrerupt de către mitul său.

De aceea ideea unei "noi mitologii" nu este doar periculoasă: ea este zadarnică, fiindcă o nouă mitologie ar presupune, ca şi condiţia sa de posibilitate, un mit al mitului care să nu fi fost supus logicii riguroase al cărei proces s-a desfăşurat între Schelling şi Lévi-Strauss[33] - sau, între Platon şi noi -, şi care, neîndoielnic, constă în chip esenţial în această logică - sau în această *mitică* - nihilistă sau anihilantă: fiinţa căreia îi dă naştere mitul implodează în propria sa ficţiune.

* * *

Puterea mitului s-a întins între două întreruperi: întreruperea naturii pure şi întreruperea mitului însuşi. Invocarea puterii mitului (fie că această invocare e poetică sau politică, şi, în mod necesar, ea nu poate fi decît amîndouă în acelaşi timp: acesta este mitul, poeticitate a politicului şi politicitate a poeticului - întemeiere şi ficţiune -, atîta vreme cît poeticul şi politicul sînt cuprinse în spaţiul de gîndire al mitului), această invocare sau voinţa de putere a mitului s-au manifestat între aceste două întreruperi. Între natura deschisă printr-o auto-figurare a puterii sale naturale şi cultura închisă printr-o auto-hotărnicire a figurilor sale iluzorii.

Această voinţă de putere a mitului a fost în mod esenţial totalitară. Mai mult, poate că ea defineşte chiar totalitarismul (sau ceea ce eu desemnez ca imanentism) - care, din acest motiv, este şi el, de drept, întrerupt...

Folosindu-ne de o foarte nepotrivită distincţie, am putea spune, pentru claritatea expunerii, că voinţa (de putere) a mitului este de două ori totalitară sau imanentistă: în formă şi în conţinut.

32. *Ibid.,* p. 25.

33. De fapt, în discuţie nu e numai ideea unei "noi mitologii", ci orice idee a unei ficţiuni directoare sau regulative. În acest sens, modelul kantian al "Ideii regulative" nu este, pînă la un anumit punct, decît o variantă modernă a funcţionării mitice: ea este cunoscută ca ficţiune a unui mit care nu va adveni, dar care oferă gîndirii şi acţiunii o regulă. Există astfel o întreagă filosofie a lui *"ca şi cum"* (care nu-i aparţine doar lui Vaihinger, a cărui *Die Philosophie des Als Ob* o cunoaştem, ci şi lui Nietzsche, lui Freud, şi unui întreg tip modern de gîndire), pe care nu o putem, de bună seamă, confunda cu o mitologie, dar care are totuşi o alură comparabilă. Tot despre întemeierea în ficţiune este vorba. Chiar şi modul în care Lyotard a întrebuinţat de curînd Ideea regulativă (în *Le différend, op. cit.*), în mod expres distinsă de mit şi opusă lui, nu mi se pare a fi îndeajuns de precis determinată pentru a scăpa pe deplin acestei funcţionări. Ceea ce înseamnă că trebuie mers pînă la a gîndi o întrerupere sau o suspendare a Ideii ca atare: ceea ce ficţiunea sa face vizibil, trebuie să fie suspendat, iar figura sa trebuie să fie nedesăvîrşită.

În formă, pentru că voința mitului, care se dovedește a fi mai degrabă voință a făuririi de mituri, nu este poate altceva decît voința de voință[34]. Definiția voinței trebuie, într-adevăr, luată de la Kant: voința, care nu este altceva decît facultatea de a dori determinată conform rațiunii, este puterea de a fi cauza realității reprezentărilor sale tocmai prin mijlocirea acestor reprezentări. Natura *făuritoare de mituri* a lui Schelling este o voință; mai mult, ea este voința lumii și lumea ca voință, anticipîndu-l în acest sens pe Schopenhauer. Mitul nu este simplă reprezentare, ci reprezentarea activă, reprezentare care se produce pe sine însăși - *mimesis* auto-poetic - ca efect. Ficțiunea care întemeiază, nu o lume fictivă (fapt respins de Schelling și de Lévi-Strauss), ci ficționarea ca modelare a unei lumi, sau devenirea-lume a ficționării. Altfel spus: modelarea unei lumi a subiectului, devenire-lume a subiectivității.

Teogonie, cosmogonie, mitogonie și mitologie, voința mitului este voința mitului voinței. Am spus-o deja: în mod esențial, mitul se comunică pe sine însuși, nimic altceva. Comunicîndu-se, el face să fie ceea ce spune, el își întemeiază ficțiunea. Această comunicare eficientă de sine este voința - iar voința este subiectivitatea prezentată (și care se reprezintă) ca o totalitate fără rest.

Voința mitică este totalitară în conținut, fiindcă acesta constă întotdeauna în comuniune. Toate comuniunile: a omului cu natura, a omului cu Dumnezeu, a omului cu el însuși, a oamenilor între ei. Mitul se comunică în mod necesar ca mit propriu comunității și comunică un mit al comunității: comuniunea, comunismul, comunitarismul, comunicarea, comunitatea însăși, luată în mod simplu și absolut, comunitatea absolută. Ca să dăm o imagine exemplară (un mit exemplar), pentru Pierre Clastres, în comunitatea Indienilor Guarani lucrurile se petrec astfel:

"Namandu, zeul lor suprem, se ivește din tenebre și inventează lumea. El face să se înfiripe mai întîi Cuvîntul, substanță comună zeilor și oamenilor. (...) Societatea înseamnă folosirea acestui bun comun care este Cuvîntul. Instituită *egală* prin hotărîre divină - prin natură! -, societatea se adună într-un tot unic, adică nedivizat (...), oamenii acestei societăți sînt *toți ca unul*"[35].

Comunitatea absolută - mitul - nu e atît fuziunea totală a indivizilor cît *voința* comunității: dorința de a opera, prin puterea mitului, comuniunea pe care o reprezintă mitul și pe care el o reprezintă ca pe o comuniune sau ca pe o comunicare a voințelor. Fuziunea este urmarea acestui fapt: mitul reprezintă imanența existențelor multiple în propria sa ficțiune unică, care le adună laolaltă și le dă, în cuvîntul său și ca acest cuvînt, figura lor comună.

34. În care Heidegger identifică voința de putere a lui Nietzsche, și circumscrie esența ultimă a subiectivității.

35. Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, p. 125.

Aceasta nu înseamnă numai că, în definitiv, comunitatea este un mit, că, în mod similar, comuniunea comunitară e un mit. Aceasta înseamnă că mitul, forța și întemeierea mitice sînt esențiale pentru comunitate și că, prin urmare, nu poate exista comunitate în afara mitului. Acolo unde a existat un mit, în caz că a existat ceva de genul acesta sau în caz că putem ști ce înseamnă toate acestea, a existat, cu necesitate, comunitate, și reciproc. Prin urmare, însă, întreruperea mitului este, în mod necesar, și întreruperea comunității.

* * *

Dacă nu există o nouă mitologie, nu există și nu va exista o nouă comunitate. Dacă mitul e un mit, comunitatea dispare o dată cu el în această genune, sau se destramă în această ironie. Tocmai de aceea deplîngerea "pierderii comunității" este cel mai adesea însoțită de o deplîngere a "pierderii" puterii miturilor.

Și totuși: pura și simpla ștergere, fără urmă, a comunității e o nenorocire. Nu o nenorocire sentimentală, nici măcar etică, ci o nenorocire - un dezastru - de ordin ontologic. E o privațiune de ființă pentru ființa care este în mod esențial și mai mult decît esențial o ființă în comun. Ființa în comun înseamnă că ființele singulare nu sînt, nu se prezintă, nu apar decît în măsura în care com-par, în măsura în care sînt expuse, prezentate sau oferite unele altora. Această compărere nu se adaugă ființei lor, ci ființa lor vine prin ea la ființă.

De aceea comunitatea nu dispare. Ea nu dispare niciodată. Comunitatea rezistă: într-un sens, așa cum am spus, ea este rezistența însăși. Fără compărerea ființei - sau a ființelor singulare -, nu ar exista nimic sau, mai degrabă, nu ar exista decît ființa ce și-ar apărea sieși, nici măcar *în comun* cu sine, ci Ființa imanentă cufundată într-o opacă (a)pariție. Comunitatea rezistă acestei imanențe infinite. Compărerea ființelor singulare - sau a singularității ființei - păstrează deschisă o distanță, o spațiere în imanență.

Există oare un mit pentru această comunitate a compărerii? Nu există, dacă mitul e întotdeauna mit al reunirii, al comuniunii comunității. Dimpotrivă, întreruperea mitului e cea care ne dezvăluie natura dezbinată sau ascunsă a comunității. Comunitatea era proclamată în mit: în mitul întrerupt, comunitatea se adevereste a fi ceea ce Blanchot a numit *"comunitatea de nemărturisit"*.

Să aibă oare ceea ce e de nemărturisit un mit? Prin definiție, nu are. Absența mărturisirii nu constituie nici un cuvînt și nici o povestire. Dacă, însă, comunitatea este inseparabilă de mit, nu ar trebui atunci să existe, datorită unei exigențe paradoxale, un mit al comunității de nemărturisit? Așa ceva e totuși cu neputință. Trebuie să o repetăm: comunitatea de nemărturisit, retragerea comuniunii sau a extazului comunitar sînt dezvăluite de întreruperea mitului. Iar întreruperea nu este un mit: "E imposibil de contestat absența mitului", scria Bataille.

Sîntem aşadar abandonaţi acestei "absenţe de mit". Bataille o defineşte astfel:

> "Dacă spunem pur şi simplu în numele lucidităţii că omul actual se definişte prin aviditatea sa de mit, şi dacă adăugăm că el se defineşte totodată prin conştiinţa faptului că nu poate accede la posibilitatea de a crea un mit veritabil, am definit un fel de mit care e *absenţa mitului*"[36]

Bataille ajungea la această definiţie după ce luase în considerare propunerea venită din suprarealism (adică dintr-un avatar al romantismului), de a crea noi mituri. El remarca neîntîrziat că "nici aceste mituri şi nici aceste rituri nu vor fi veritabile mituri sau rituri întrucît ele nu vor primi asentimentul comunităţii". Acest asentiment nu poate fi obţinut dacă mitul nu provine dintru început din comunitate - fie şi prin gura unui singur om, care să-i dea vocea lui singulară. Însăşi ideea inventării mitului este, în acest sens, o contradicţie în termeni. Comunitatea şi, în consecinţă, individul (poetul, preotul, sau auditorul) nu inventează mitul: dimpotrivă, ei sînt inventaţi sau se inventează ei înşişi în mit. Omul modern se defineşte prin absenţa mitului în măsura în care el se defineşte prin pierderea comunităţii.

În acelaşi timp, Bataille defineşte însăşi absenţa mitului ca "un fel de mit". El se explică astfel:

> "Dacă ne definim prin incapacitatea de-a ajunge la mit şi prin suferinţele ce ne afectează, atunci definim fondul umanităţii actuale ca o absenţă a mitului. Iar această absenţă a mitului se poate înfăţişa celui ce-o trăieşte, ce-o trăieşte, să fim înţeleşi, cu pasiunea ce-i anima pe aceia care voiau altădată să nu mai trăiască în realitatea cenuşie ci în realitatea mitică [Bataille însuşi defineşte aşadar aici mitul ca un *mit*], această absenţă a mitului i se poate înfăţişa ca infinit mai exaltantă decît au fost altădată miturile legate de viaţa cotidiană".

Ceea ce face un mit din absenţa mitului, nu mai este, în orice caz nu în mod direct, caracterul său comunitar. Dimpotrivă, raportul mitic cu "absenţa mitului" este prezentat, în aparenţă, drept raportul unui individ. Dacă absenţa mitului constituie condiţia obişnuită a omului actual, această condiţie nu face, ci desface, mai degrabă, comunitatea. Ceea ce asigură aici funcţionarea unei vieţi conforme cu mitul este pasiunea sau exaltarea cu care conţinutul mitului - aici, "absenţa mitului" - poate fi împărtăşită. Ceea ce Bataille înţelege prin "pasiune" nu este altceva decît o mişcare care duce la limită, şi la limita fiinţei. Dacă fiinţa se defineşte prin singularitatea fiinţelor (acesta este în definitiv modul în care, conştient sau nu, Bataille transcrie

36. Georges Bataille, "L'absence de mythe" in *Le surréalisme en 1947*, Ed. Maeght, 1947, şi conferinţa "La religion surréaliste" in *Œuvres*, vol. VII, Paris, 1970, p. 381 sq.

gîndirea heideggeriană a finitudinii fiinţei), altfel spus, dacă fiinţa nu este Fiinţa aflată în sine în comuniune cu sine însăşi, dacă nu este propria ei imanenţă, ci dacă *este* singularul fiinţelor (astfel i-aş transcrie eu pe Heidegger şi pe Bataille unul prin celălalt), dacă împărtăşeşte singularităţile, fiind ea însăşi împărtăşită de către ele, atunci pasiunea ne duce la limita singularităţii: în mod logic, această limită este locul comunităţii.

Acest loc, sau acest punct, ar putea fi locul fuziunii, al consumării şi al comuniunii într-o imanenţă regăsită, vrută din nou, din nou pusă în scenă: ceea ce ar putea fi un nou mit, adică reînnoirea vechiului mit mereu identic cu sine însuşi. Însă în acest punct - în punctul comunităţii - nu există comunitate: şi, prin urmare, nu există nici mit. Absenţa mitului însoţeşte, Bataille o spune imediat după, absenţa comunităţii. Pasiunea absenţei mitului ajunge la absenţa comunităţii. Şi tocmai astfel poate fi o pasiune (altceva decît o voinţă de putere).

Acest punct nu indică reversul sau negativul unei comunităţi adunate în mitul său şi de către el. Ceea ce Bataille numeşte absenţa comunităţii nu este pura şi simpla disoluţie a comunităţii. Absenţa comunităţii apare în recunoaşterea faptului că, prin fuziunea pe care o caută în mod esenţial şi, de exemplu, prin " vechea sărbătoare", nici o comunitate nu poate să nu "creeze un nou individ, pe care l-am putea numi individul colectiv". În loc să-şi propage mişcarea, fuziunea comunitară reconstituie separaţia: comunitate contra comunitate. Astfel, împlinirea comunităţii este suprimarea ei. A ajunge la imanenţă desparte de o altă imanenţă: a ajunge la imanenţă taie imanenţa însăşi.

Dimpotrivă, însă, absenţa comunităţii reprezintă ceea ce nu împlineşte comunitatea, sau comunitatea în măsura în care nu se împlineşte şi nu se generează ca un nou individ. În acest sens, "apartenenţa oricărei comunităţi posibile la ceea ce eu numesc (...) absenţa comunităţii trebuie să fie fundamentul oricărei comunităţi posibile". În absenţa comunităţii, opera comunităţii, comunitatea ca operă, comunismul, nu se împlineşte, ci se propagă pasiunea comunităţii, fără operă, cerînd imperios, invocînd depăşirea oricărei limite, a oricărei împliniri care conţine forma unui individ. Nu este, aşadar, o absenţă, e o mişcare, e suspendarea "activităţii" sale singulare, e o propagare: propagarea, chiar contagiunea sau, mai mult, comunicarea comunităţii înseşi, care se propagă sau care îşi comunică contagiunea tocmai *prin întreruperea sa*.

Ea întrerupe fuziunea, suspendă comuniunea, iar această ruptură trimite din nou la comunicarea comunităţii. Această întrerupere, în loc să închidă, expune din nou singularitatea limitei sale, altfel spus o expune celeilalte singularităţi. În loc să se împlinească într-o operă a morţii şi în imanenţa unui subiect, comunitatea se comunică prin repetiţia şi prin contagiunea naşterilor: fiecare naştere expune o altă singularitate, o limită suplimentară, şi deci o altă comunicare. Ceea ce nu e contrariul morţii, căci moartea acestei fiinţe singulare care tocmai s-a născut e de asemenea înscrisă şi comunicată prin limita sa. Ea e deja expusă morţii sale, şi ne expune acesteia o dată

cu ea. Dar aceasta înseamnă în mod esențial că și această moarte și această naștere ne sînt retrase, nu sînt opera noastră, nici opera colectivității.

Întreruperea răsfrînge din toate părțile comunitatea în afară, în loc să o strîngă spre un centru - sau, altfel spus, centrul său este locul geometric al unei expuneri indefinit multiplicate. Ființele singulare compar: această comparere constituie ființa lor și le comunică pe una alteia. Întreruperea comunității, întreruperea unei totalități care ar împlini-o, este însă legea însăși a compărerii. Ființa singulară apare altor ființe singulare, le este comunicată în singularitatea ei. E un contact, e o contagiune: o atingere, transmiterea unui cutremur la hotarul ființei, comunicarea unei pasiuni care ne face să fim semeni, sau a pasiunii de a fi semeni, de a fi în comun.

Comunitatea întreruptă nu dezertează: însă ea nu își aparține, nu se reunește, ea se comunică, din loc singular în loc singular. "Temelia comunității, scrie Blanchot, nu e neapărat vorbirea, și nici măcar tăcerea, care este fondul și punctuația vorbirii, ci expunerea la moarte, nu a mea, ci a celuilalt a cărui prezență vie și apropiată e deja eterna și insuportabila absență."

Astfel, "mitul absenței mitului" - care corespunde comunității întrerupte - nu este un alt mit, un mit negativ (sau negativul unui mit), și nu e mit decît în măsura în care constă în întreruperea mitului. El nu este un mit: nu există mit al întreruperii mitului. Însă întreruperea mitului definește posibilitatea unei "pasiuni" egale cu pasiunea mitică - și, cu toate acestea, dezlănțuită prin suspendarea pasiunii mitice: o pasiune "conștientă", "lucidă", așa cum spune Bataille, o pasiune deschisă de și pentru compărere, nu pasiunea de a se contopi, ci de a fi expus, și de a ști că, iată, *comunitatea însăși nu limitează comunitatea,* că ea este întotdeauna dincolo, adică în afară, oferită în afara fiecărei singularități și, din acest motiv, întotdeauna întreruptă pe marginea celei mai fragile dintre aceste singularități.

Întreruperea are loc pe margine sau, mai degrabă, constituie marginea pe care ființele se ating, se expun, se separă, și astfel comunică și își propagă comunitatea. Pe această margine, sortită acestei margini și provocată de către ea, născută din întrerupere, există o pasiune - care este, dacă vreți, ceea ce rămîne din mit sau care, mai degrabă, este *ea însăși întreruperea* mitului.

* * *

Întreruperea mitului - și întreruperea mitului ca pasiune a comunității - separă mitul de el însuși, sau îl retrage lui însuși. Nu e de-ajuns să spunem: "mitul e un mit", fiindcă formula ironiei, așa cum am spus deja, e în fond aceeași cu formula identității mitului (și a identității sale mitice...).

În întrerupere, nu mai e nimic de făcut cu mitul, în măsura în care mitul este întotdeauna o desăvîrșire, o împlinire. Însă în întrerupere, nu este vorba nici despre tăcere - care își poate avea propriul său mit, sau care poate fi mitul însuși într-una din desăvîrșirile sale. În întreruperea mitului, se face auzit ceva, ceea ce rămîne din mit atunci cînd e întrerupt - nimic, dacă nu cumva însăși vocea întreruperii, dacă putem spune astfel.

Dar această voce este vocea comunității sau a pasiunii comunității. Dacă trebuie să afirmăm că mitul este esențial comunității - dacă îi este esențial în sensul în care o desăvîrșește, în sensul în care îi oferă o îngrădire și un destin de individ, de totalitate desăvîrșită -, va trebui să afirmăm în egală măsură că, în întreruperea mitului, se face auzită vocea comunității întrerupte, vocea comunității nedesăvîrșite, expuse, care vorbește precum mitul fără a fi însă nicidecum vorbire mitică.

Această voce pare să mai afirme încă declarațiile mitului, fiindcă în întrerupere nu e nimic nou de auzit, nu există un nou mit care să se ivească și, de fapt, credem că auzim vechea recitare. Atunci cînd o voce sau o muzică e brusc întreruptă, în clipa aceea se aude altceva, un amestec sau o întrepătrundere de tăcere și de zgomote diverse pe care sunetul le acoperea, însă în acest altceva se aude din nou vocea sau muzica, devenite într-un fel vocea sau muzica propriei lor întreruperi: un fel de ecou dar care nu repetă ceea ce pare să se reverbereze în el.

În ele însele, în prezența și în împlinirea lor, vocea sau muzica sînt desfăcute, sînt destrămate. Prestația mitologică este încheiată, nu mai are trecere, nu mai merge (dacă a mers cumva vreodată așa cum, în mitologia noastră funcțională, structurală și orientată de comuniune, credeam că trebuie să meargă). Însă vocea sau muzica întrerupte imprimă oarecum schema retragerii lor murmurului sau foșnetului pe care întreruperea le stîrnește. Nu mai e o prestație - sau o performanță, cum spun lingviștii sau artiștii -, însă nu lipsesc nici vocea și nici muzica. Există o voce a întreruperii, iar schema sa se imprimă foșnetului comunității expuse propriei sale dispersări. Atunci cînd încetează emiterea mitului, comunitatea care nu se împlinește, care nu fuzionează, dar care se propagă și se expune, această comunitate se face auzită într-un fel anume. Ea nu vorbește, de bună seamă, și nici nu este o muzică. Așa cum am spus: ea însăși este întreruperea, fiindcă mitul se întrerupe în această expunere a ființelor singulare. Întreruperea însăși are însă o voce singulară, o voce sau o muzică retrasă, reluată, reținută și expusă în același timp într-un ecou care nu repetă - vocea comunității, și care, în felul său, mărturisește, poate, fără a spune, ceea ce este de nemărturisit, care enunță, fără a-l declara, secretul comunității, sau, și mai precis, care prezintă, fără a-l enunța, adevărul fără mit al ființei-în-comun fără de scop, al acestui fapt de a fi *în* comun care nu este o "ființă comună", pe care, prin urmare, comunitatea însăși nu o limitează și pe care mitul este incapabil să o întemeieze sau să o conțină. Există o voce a comunității care se articulează în întrerupere și din întreruperea însăși.

Acestei voci a întreruperii i s-a dat numele de literatură (sau scriitură, dacă e să luăm aici cele două cuvinte în accepțiunile prin care ele își corespund unul celuilalt). Fără îndoială, numele acesta nu este potrivit. Dar nici un nume nu e potrivit aici. Locul sau momentul întreruperii este fără potrivire. Blanchot vorbește despre "comunicarea care de acum înainte este singura care convine și care trece prin inconvenientă literară". Ceea ce nu se potrivește în literatură, este faptul că ea nu se potrivește mitului comu-

nităţii, nici comunităţii mitului. Ea nu se potriveşte nici comuniunii şi nici comunicării.

Şi totuşi, dacă acest nume de "literatură" se află întotdeauna în situaţia de a nu conveni "inconvenienţei literare" înseşi, nu se datorează oare această situaţie faptului că literatura are raporturi dintre cele mai strînse cu mitul? Oare nu este mitul originea literaturii, originea oricărei literaturi şi, într-un sens, poate singurul său conţinut, unica sa povestire, dacă nu cumva chiar unica sa postură (aceea a recitantului, care este propriul său erou)? Există oare vreo scenă literară care să nu fie reluarea unei scene mitologice (lucru valabil, în această privinţă, şi pentru scena sau scenele filosofice, care, în acest fel, printre altele, aparţin "genului" literaturii)?

Nu numai că literatura este moştenitoarea (sau ecoul) mitului, dar, mai mult, literatura a fost gîndită şi, fără îndoială, într-un sens, trebuie să fie gîndită ea însăşi ca mit - şi ca mit al societăţii fără mituri[37]. La Blanchot însuşi, într-un text deja vechi, putem citi că, în literatură, "totul trebuie să ajungă la o invenţie mitică; nu există operă decît acolo unde se revarsă izvorul imaginilor revelatoare"[38]. Nu e sigur că Blanchot s-ar mulţumi astăzi cu această propoziţie. Desigur, nu există operă decît dacă există "revelaţie" (aş putea fi imediat întrerupt: ce vom face cu acest cuvînt, "revelaţie"? oare nu spune el acelaşi lucru ca şi "mit" sau "imagine"? - însă avem aici spaţiul inconvenienţei absolute: fiecare dintre aceste cuvinte îşi spune totodată propria întrerupere). Însă revelaţia literaturii nu revelează, precum aceea a mitului, o realitate împlinită, nici realitatea unei împliniri. Ea nu revelează, în genere, *ceva* - ea revelează, mai degrabă, irevelabilul: în speţă, faptul că ea însăşi, ca operă ce revelează, ce deschide calea unei viziuni şi a comuniunii unei viziuni, este în chip esenţial întreruptă.

În operă regăsim partea mitului şi partea literaturii sau a scriiturii. Literatura întrerupe mitul, "revelează" tocmai prin întreruperea mitului (prin neîmplinirea povestirii sau a discursului) - şi, înainte de toate, ea îşi revelează întreruperea, şi tocmai datorită acestui fapt poate fi numită, dacă acest lucru mai e cu putinţă - şi nu mai e -, o "invenţie mitică".

37. Începînd cu romantismul şi pînă în zilele noastre, şi chiar în afara contextului schlegelian al "noii mitologii", vom găsi o neîntreruptă suită de mărturii despre această viziune mitologică, sau mitopoietică, asupra literaturii. Un exemplu foarte recent ar fi Marc Eigeldinger, *Lumières du mythe*, Paris, PUF, 1983.

38. *Faux-pas*, Paris, Gallimard, 1943 p. 222. Cu puţin înainte, Blanchot definea dimensiunea mitică, opusă psihologiei, ca "semn al marilor realităţi pe care le atingem printr-un tragic efort împotriva noastră înşine". După redactarea textului meu, am descoperit articolul lui Blanchot, "Les intellectuels en question" din *Débat*, numărul din mai 1984, unde am putut citi acestea: "Evreii încarnează (...) respingerea miturilor, renunţarea la idoli, recunoaşterea unei ordini etice care se manifestă prin respectul legii. Ceea ce Hitler vrea să nimicească în evreu, în «mitul evreului», este tocmai omul liberat de mituri". E totodată un mod de a indica unde şi cînd s-a întrerupt definitiv mitul. La care adaug acestea: "omul eliberat de mituri" aparţine de acum înainte unei comunităţi pe care sîntem chemaţi să o lăsăm să vină şi să se scrie.

Partea mitului şi partea literaturii nu sînt, însă, două părţi separabile şi opozabile în sînul operei. Ele ar fi mai degrabă nişte părţi în sensul în care comunitatea împărtăşeşte sau îşi împărtăşeşte operele în moduri diferite: cînd în genul mitului, cînd în genul literaturii. Cel de pe urmă este întreruperea celui dintîi. "Literatura" (sau "scriitura") este ceea ce, în literatură, adică în împărtăşirea sau în comunicarea operelor, întrerupe mitul - dînd glas fiinţei-în-comun care nu are un mit şi care nu poate să aibă un mit. Sau, mai degrabă, fiindcă fiinţa în comun nu *este* nicăieri şi nu subzistă într-un loc mitic care ne-ar putea fi revelat, literatura nu îi dă glas, ci fiinţa *în* comun *este* literară (sau scripturală).

* * *

Ce înseamnă toate acestea? Înseamnă oare ceva?

Scriam că singura problemă care se pune este aceea a "comunismului literar" sau, încă, aceea a unei "experienţe literare a comunităţii". Blanchot a insistat: "Comunitatea, în chiar eşecul său, este în legătură cu un anumit tip de scriitură" şi: "Comunitatea ideală a comunicării literare". Ceea ce poate constitui întotdeauna un mit în plus, un nou mit, şi nici măcar atît de nou pe cît ar putea să creadă unii: la romanticii de la Iena se conturează pentru prima dată (care poate că nu e de fapt prima) mitul comunităţii literare, prelungit în nenumărate şi diferite chipuri pînă la noi prin tot ce s-a putut asemăna cu ideea unei "republici a artiştilor" sau cu ideea comunismului (de exemplu, a unui anumit maoism) şi a revoluţiei sale, prezente ca atare chiar în scriitură.

Însă, deoarece întreruperea mitului nu constituie un mit, fiinţa-în-comun despre care vorbesc - despre care încercăm, mai mulţi, să vorbim, adică să scriem - nu are nimic de-a face cu mitul comuniunii prin literatură şi nici cu mitul creaţiei literare prin comunitate. Dacă putem spune astfel sau dacă putem cel puţin încerca să spunem, pe deplin conştienţi de inconvenienţă, că fiinţa-în-comun *este* literară, cu alte cuvinte, dacă putem încerca să spunem că ea îşi trage însăşi fiinţa din "literatură" (din scriitură, dintr-o anumită voce, dintr-o muzică singulară, dar şi dintr-o pictură, dintr-un dans, şi din exerciţiul gîndirii...), va trebui să desemnăm prin "literatură" însăşi această fiinţă, în ea însăşi, adică această calitate ontologică singulară care o dă *în* comun, care nu o pune deoparte înainte de sau după comunitate, ca pe o esenţă a omului, a lui Dumnezeu sau a statului ce desăvîrşeşte comuniunea care o împlineşte, dar care face ca această fiinţă să nu *fie* decît împărtăşită *în comun*, sau mai degrabă ca împărtăşirea (sau expunerea) să fie calitatea sa de fiinţă, natura şi structura sa.

Structura împărtăşirii se lasă tot atît de greu descrisă, pe cît de greu se lasă determinată natura sa. Împărtăşirea împărtăşeşte şi se împărtăşeşte: aceasta înseamnă a fi în comun. Nu spunem povestea şi nu determinăm esenţa acestui fapt de a fi în comun: nu există un mit al său şi nici o filosofie a sa. "Literatura" face însă împărtăşirea. Face împărtăşirea sau este

împărtășirea, tocmai în măsura în care ea întrerupe mitul. Mitul este întrerupt de către literatură tocmai în măsura în care literatura nu desăvîrșește.

Faptul că literatura nu desăvîrșește nu trebuie luat în sensul mitic al unei "poezii infinite", potrivit dorinței romantismului. Nu trebuie luat nici în sensul în care "suspendarea naturii de operă" a lui Blanchot ar fi atinsă și prezentată prin opere[39], dar nici în sensul în care această "întrerupere a operei" ar fi o pură exterioritate a operei. Literatura nu desăvîrșește tocmai acolo unde desăvîrșește: pe marginea sa, tocmai pe linia împărtășirii - o linie cînd dreaptă (marginea, marginea cărții), cînd incredibil de răsucită sau sfărîmată (scriitura, lectura). Ea nu desăvîrșește acolo unde opera trece de la un autor la un cititor, și de la acest cititor la un alt cititor sau la un alt autor. Ea nu desăvîrșește în acest loc în care opera trece la o altă operă a aceluiași autor, și în acest alt loc în care ea trece la alte opere ale altor autori. Ea nu desăvîrșește acolo unde povestirea sa trece la alte povestiri, poemul său la alte poeme, gîndirea sa la alte gîndiri, sau la suspendarea inevitabilă a gîndirii sau a poemului. Ea este literatură în măsura în care este nedesăvîrșită sau nedesăvîrșitoare. Ea este literatură dacă e o rostire (o limbă, un idiom, o scriitură) - oricare ar fi aceasta, scrisă sau nescrisă, ficțiune sau discurs, literatură sau nu - care nu pune nimic altceva în joc decît faptul de a fi *în* comun.

"Literatura", gîndită ca întrerupere a mitului, comunică doar - în sensul că ea nu pune în joc, nu înfăptuiește și nu sortește suspendării operei decît comunicarea însăși, trecerea de la unul la altul, împărtășirea unuia de către celălalt. Literatura nu se are pe sine ca miză, spre deosebire de mit care se comunică pe sine însuși, și care își comunică propria comuniune. E adevărat că textura profundă a operei literare pare să răspundă aceleiași intenții: e adevărat că textul nu reprezintă nimic altceva decît pe sine însuși, și că istoria sa e întotdeauna propria sa istorie, iar discursul său - discursul despre sine însuși. Tocmai în această măsură, poate exista un mit al textului[40].

Însă, povestindu-și propria istorie, textul povestește o istorie nedesăvîrșită, o povestește întreruptă și își întrerupe, în mod esențial, recitarea. Textul se întrerupe acolo unde se împărtășește - în orice clipă, de la tine, de la el sau ea către tine, mine sau ei. Într-un sens, aceasta este împărtășirea mitului. Aceasta este comunitatea care face schimb cu mitul și care își distribuie mitul. Nimic nu seamănă mai bine cu mitul nostru al întemeierii și al comuniunii seminției sau a poporului, a umanității chiar. Și totuși, nu despre asta e vorba. Nu mai e vorba despre scena originară a comuniunii noastre. Ceea ce nu înseamnă că nu există teatru - ca și cum ar putea să existe literatură fără teatru. Însă teatrul nu se mai înfățișează aici ca scenă a reprezentării: se înfățișează ca marginea extremă a acestei scene, ca linia împărtășirii pe care unii sînt expuși celorlalți.

Pe această linie extremă și dificilă, ceea ce e împărtășit nu e comuniunea, nu e identitatea desăvîrșită a tuturor într-unul, și nici vreo identitate desăvîrșită. Ceea ce e împărtășit nu este această anulare a împărtășirii, ci împărtășirea însăși și, în consecință, non-identitatea tuturor, a fiecăruia cu el însuși și cu celălalt, și non-identitatea operei înseși cu ea însăși și, în sfîrșit, a literaturii cu literatura însăși.

De aceea, atunci cînd textul își povestește propria sa istorie, și cînd o povestește într-o formă nedesăvîrșită, și cînd se întrerupe pe sine însuși - și atunci cînd povestește și această întrerupere, întrerupîndu-se însă la sfîrșit -, aceasta înseamnă că textul nu se are pe sine ca miză, ca scop, sau ca principiu. Într-un sens, literatura nu vine decît din literatură și se întoarce în literatură. Dar într-un alt sens - care interferează fără încetare cu primul, în așa fel încît, la fiecare interferență, mitul însuși este întrerupt -, textul, sau scriitura, nu provine decît din raportul singular dintre ființele singulare (numite, sau pînă acum numite: oamenii, zeii și, de asemenea, animalele; dar acestea sînt tot niște nume mitologice). Textul provine din acest raport, sau *este acest raport,* îi expune nervura sa ontologică: ființa ca ființă *în* comun este ființa literaturii. Nu este o ființă de literatură: nu e o ficțiune, nici narativă, nici teoretică. Dimpotrivă, aceasta înseamnă că literatura, cel puțin din clipa în care înțelegem prin acest cuvînt întreruperea mitului, are ca ființă (ca esență, dacă vreți, sau ca și constituție transcendentală) expunerea comună a ființelor singulare, compărerea lor. Chiar și cel mai solitar scriitor nu scrie decît pentru celălalt. (Cel care scrie pentru același, pentru el însuși sau pentru anonimul mulțimii indistincte, acela nu e un scriitor.)

Comunitatea nu există doar pentru că există literatură. Putem fără îndoială spune că mitul comuniunii și, în plus, mitul comuniunii literare există tocmai pentru că există literatură. În această perspectivă, literatura care a corespuns marii întreruperi moderne a miturilor a dat imediat naștere propriului său mit. Însă, de acum înainte, acest mit se întrerupe la rîndul său. Iar întreruperea revelează faptul că există literatură pentru că există comunitate: literatura înscrie ființa-în-comun, ființa pentru celălalt și prin celălalt[41]. Ea ne înscrie expuși unii altora, și morților noastre prin care ne atingem - la limită - reciproc. A se atinge - la limită - nu înseamnă a fi în comuniune, care înseamnă a accede la un alt corp, total, unde se mistuie cu toții. Ci a se atinge înseamnă a atinge limita unde ființa însăși, ființa-în-comun, ne sustrage pe unii celorlalți și, sustrăgîndu-ne, retrăgîndu-ne din celălalt în fața acestuia, ne expune lui.

39. "Suspendarea operei care bîntuie operele, chiar dacă ele nu ar putea să o atingă" (*La communauté inavouable,* p. 38).

40. Tot așa cum există, de altfel, un text al mitului, care în același timp îl întrerupe, îl împărtășește și îl reînscrie în "literatură": poate că literatura nu se hrănește niciodată decît din mituri, însă nu se scrie decît din întreruperea lor.

41. Din acest motiv, ea nu este dragostea și, mai mult, o exclude. Comunitatea îndrăgostiților excedă, într-un sens, împărtășirea, și nu se lasă înscrisă. Însă dragostea ca înglobare a comunității este un mit, chiar mitul însuși. Literatura îi înscrie întreruperea. În această întrerupere, se face auzită în comunitate o voce care nu mai e vocea derizorie a îndrăgostiților, dar care vine din dragostea lor.

E o naștere: nu încetăm să ne năștem întru comunitate. E moartea – însă, dacă ne e îngăduit să spunem astfel, nu este moartea tragică sau, dacă e mai potrivit să spunem astfel, nu este moartea mitică, nici moartea după care urmează o înviere, nici aceea care se cufundă într-o pură neființă: este moartea ca împărtășire și ca expunere. Nu este crima – nu e moartea ca exterminare –, și tot așa cum nu e moartea ca operă, nu e nici podoaba tăgăduitoare a morții, ci e suspendarea operei, moartea care ne unește pentru că ne întrerupe comunicarea și comuniunea.

* * *

Tocmai pentru că există acest lucru, această suspendare a operei care împărtășește ființa noastră în comun, tocmai de aceea există "literatura". Altfel spus, gestul indefinit reluat și indefinit suspendat de a atinge limita, de a o indica și de a o înscrie, dar fără a o depăși, fără a o aboli în ficțiunea unui corp comun. A scrie pentru ceilalți înseamnă, de fapt, a scrie din cauza celorlalți. Scriitorul nu dă nimic și nu destinează nimic celorlalți, el nu are în vedere, ca un proiect al său, să le comunice ceva, indiferent ce, nici un mesaj și nici pe sine însuși. Fără îndoială, există întotdeauna mesaje și există întotdeauna persoane, și e important ca și unele și celelalte – dacă îmi e îngăduit pentru o clipă să le tratez ca identice – să fie comunicate. Însă scriitura este gestul care ascultă doar de necesitatea de a expune limita: nu limita comunicării, *ci limita pe care are loc comunicarea*.

Într-adevăr, comunicarea e fără limite, iar ființa în comun se comunică prin infinitul singularităților. În loc să ne neliniștim de uriașa (cum se spune) dezvoltare a mijloacelor noastre de comunicare și în loc să ne temem de șubrezirea mesajului pe care ar provoca-o, ar fi mai potrivit să ne bucurăm cu seninătate: comunicarea "însăși" este infinită între ființele finite. Cu condiția ca aceste ființe să nu voiască să-și comunice mituri ale propriei lor infinități: căci, în acest caz, în aceeași clipă, ei decuplează comunicarea. Comunicarea are însă loc pe limită, pe limitele comune unde sîntem expuși și unde ea ne expune.

Ceea ce are loc pe această limită solicită întreruperea mitului. Solicită să nu se mai spună că o rostire, un discurs sau o fabulă ne adună laolaltă dincolo (sau dincoace) de limită. Însă acest fapt solicită în egală măsură ca întreruperea însăși să se facă auzită, prin vocea sa singulară. Această voce este precum incizia sau amprenta lăsată de întreruperea vocii mitului.

Ea este de fiecare dată vocea unuia singur, așezat deoparte, care vorbește, care recită, care uneori cîntă. El spune o origine și un sfîrșit – sfîrșitul originii, într-adevăr –, le pune în scenă și intră el însuși în scenă. Însă el vine la marginea scenei, la marginea extremă, și vorbește la limita vocii sale. Sau, altfel spus, noi sîntem cei care ne aflăm la extremitatea cea mai retrasă și o auzim la limită. Totul e o chestiune de dispoziție practică, etică, politică – de ce să nu adăugăm: spirituală? – în jurul acestei iviri singulare a unei

voci. Veți putea întotdeauna face din ea un nou mit. Însă această voce, sau o alta, va reîncepe mereu să întrerupă mitul – trimițîndu-ne la limită.

Pe această limită, cel ce se expune și căruia – dacă ascultăm, dacă citim, dacă starea noastră etică și politică constă în ascultare și în lectură – ne expunem pe noi înșine, nu ne transmite un cuvînt fondator. Dimpotrivă, îl suspendă, îl întrerupe și spune că îl întrerupe.

Cu toate acestea, cuvîntul său are ceva inaugural. Fiecare scriitor, fiecare operă inaugurează o comunitate. Există astfel un comunism literar imposibil de tăgăduit și de reprimat, căruia îi aparține oricine scrie (sau citește), sau încearcă să scrie (sau să citească) expunîndu-se – nu impunîndu-se (iar cel care se impune fără a se expune în nici un fel, nu mai scrie, nu mai citește, nu mai gîndește, nu mai comunică). Însă, aici, comunismul este inaugural, nu final. Nu e înfăptuit, ci, dimpotrivă, e făcut din întreruperea comuniunii mitice și a mitului comuniunii. Ceea ce nu înseamnă că ar fi doar "o idee", într-o ușoară retragere a mitului în sens tare. Comunismul ființei în comun și al scriiturii (al scriiturii ființei-în-comun) nu e nici o idee, nici o imagine – nici un mesaj, nici o poveste –, nici o întemeiere, nici o ficțiune. El constă în întregime – total, însă nu totalitar – în gestul inaugural, pe care fiecare operă îl reia, și pe care fiecare text îl retrasează: a veni la limită, a o lăsa să apară ca atare, a întrerupe mitul.

Inauguralul stă în gestul de a înainta astfel, de a înainta aici, pe linia de împărtășire – de la tine la mine, de la tăcere la cuvînt, de la toți la singular, de la mit la scriitură. Și nu există urmare: acest gest inaugural nu întemeiază nimic, nu conduce la nici o rostuire, nu girează nici un schimb; nici o istorie a comunității nu e generată prin asta. Într-un sens, întreruperea mitului are loc în *stupor,* ca, după Schelling, naștere a sa, căci ea reprezintă de asemenea întreruperea unui anumit discurs al proiectului, al istoriei și al destinului comunitare. Dar în același timp, întreruperea angajează: ea angajează la a nu anula gestul său, la a-l reîncepe mai degrabă. În acest sens, există istorie, din nou, există o altă istorie care ni se întîmplă, care este pe cale să ni se întîmple de la întreruperea mitului.

Nu va mai fi vorba, de acum înainte, despre o literatură care să adopte sau să dezvăluie forma Istoriei, nici a comunismului împlinind această Istorie. Ci va fi vorba, și de fapt e deja vorba, de o istorie care ni se întîmplă într-un comunism literar. Nu e aproape nimic, acest comunism – nu e nici măcar un "comunism", în orice sens am lua acest cuvînt (totuși trebuie să spunem: dacă acest cuvînt nu ar fi avut, pe de altă parte, sens, dacă nu ar fi avut sensurile sale multiple, mitice sau practice, istoria de care vorbesc nu ni s-ar întîmpla). Asta nu ne oferă, pentru moment, decît un biet adevăr: nu am scrie, dacă ființa noastră nu ar fi împărtășită. Iar acesta, în consecință: dacă scriem (ceea ce poate fi, la fel de bine, o manieră de a vorbi...), împărtășim ființa în comun, sau sîntem împărtășiți, și expuși, prin ea.

De aceea, o dată mitul întrerupt, scriitura ne povestește încă istoria. Dar nu mai este o povestire – nici mare, nici mică –, este mai degrabă o ofrandă: o istorie ne este oferită. Altfel spus, evenimentul ne este propus fără să ne

fie impusă o desfăşurare. Ceea ce ne este oferit[42], e faptul că comunitatea survine, sau mai degrabă, faptul că ni se întîmplă ceva în comun. Nici o origine, nici un sfîrşit: ceva în comun. Doar un cuvînt, o scriitură – împărtăşite, împărtăşindu-ne.

Într-un sens, ne înţelegem pe noi înşine şi lumea împărtăşind această scriitură, aşa cum grupul se înţelegea ascultînd mitul. Totuşi, înţelegem doar că nu există înţelegere comună a comunităţii, că împărtăşirea nu face o înţelegere (nici un concept, nici o intuiţie, nici o schemă), că nu face o cunoaştere şi că nu dă nimănui, nici chiar comunităţii, stăpînirea fiinţei în comun.

* * *

Într-un anume fel, scriitorul este fără îndoială întotdeauna povestitorul mitului, naratorul, fabulatorul său, şi întotdeauna este şi eroul propriului său mit. Sau, altfel spus, scriitura însăşi, sau literatura, este propria sa recitare; ea se pune în scenă în aşa fel încît tot scena mitică e cea care se reconstituie. În ciuda acestui fapt, în sînul acestei inevitabile repetiţii, ceva i se întîmplă scriitorului de la întreruperea mitului încoace. Fiindcă aceasta marchează totodată întreruperea mitului scriitorului – un mit la fel de vechi, poate, ca miturile în general, şi totuşi la fel de recent precum noţiunea modernă de scriitor, dar mai ales un mit prin mijlocirea căruia (între altele) s-a elaborat mitul modern al mitului: aceasta în măsura în care povestitorul primitiv este închipuit după chipul scriitorului, care constituie modelul său originar. (Într-un cuvînt, aceasta reprezintă *subiectul* literaturii, al cuvîntului sau al scriiturii, un subiect care poate lua toate formele începînd de la purul recitator-enunţător şi pînă la auto-generarea textului, trecînd prin geniul inspirat.)

Mitul scriitorului este întrerupt: există o scenă, o atitudine, o creativitate a scriitorului care nu mai sînt posibile. Ceea ce se va fi denumit "scriitura" şi gîndirea "scriiturii" vor fi avut ca sarcină tocmai să le facă imposibile. Şi, prin urmare, să facă imposibil un anumit tip de întemeiere, de proliferare şi de împlinire literară şi comunitară: în definitiv, o politică.

Darul sau dreptul de a spune (şi de a spune darurile sau drepturile) nu mai sînt acelaşi dar şi nici acelaşi drept, şi poate că nu mai sînt nici drept şi nici dar. Nu mai există o legitimitate mitică, legitimitatea pe care mitul însuşi o conferea recitatorului său. Scriitura se ştie mai degrabă ca fiind ilegitimă, niciodată autorizată, riscată, expusă limitei. Nu este însă un anarhism îngăduitor. Căci tocmai în acest fel dă scriitura ascultare legii – comunităţii.

Întreruperea mitului scriitorului nu înseamnă dispariţia scriitorului. Nu înseamnă, mai ales, "moartea ultimului scriitor" pe care a reprezentat-o Blanchot. Dimpotrivă, scriitorul este din nou prezent, dacă putem spune astfel, este prezent în chip mai propriu (aşadar, mai nepotrivit) atunci cînd mitul său e întrerupt. El este ceea ce imprimă, prin întrerupere, retragerea mitului său: el nu este autorul, nu este nici eroul, şi poate că nu mai este nici ceea ce s-a numit poetul, nici ceea ce s-a numit gînditorul, ci este o voce singulară (o scriitură: ceea ce poate fi, în egală măsură, un mod de a vorbi...). El este *în comun* această voce singulară, decis şi ireductibil singulară (muritoare): aşa încît, nu putem fi niciodată "o voce" ("o scriitură") decît *în comun*. În singularitate are loc experienţa literară a comunităţii –adică experienţa "comunistă" a scriiturii, a vocii, a cuvîntului dat, jucat, jurat, oferit, împărtăşit, abandonat. Cuvîntul este comunitar pe măsura singularităţii sale, şi singular pe măsura adevărului său de comunitate. Această proprietate în formă de chiasm nu aparţine decît acelui ceva pe care aici îl numesc cuvînt, voce, scriitură sau literatură – iar literatura, în acest sens, nu are altă esenţă ultimă decît această proprietate.

42. Motivul ofrandei a fost expus în "L'offrande sublime", *Poétique* nr. 30, 1984.

PARTEA A TREIA

"COMUNISMUL LITERAR"

"Literatura nu poate asuma sarcina
de a ordona necesitatea colectivă."
(Bataille)

Comunitatea mitului întrerupt, altfel spus comunitatea care este într-un sens fără de comunitate, sau comunismul fără de comunitate este menirea noastră. Adică ea (sau el) este destinația la care suntem chemați, sau trimiși, viitorul nostru cel mai propriu. Nu este însă "un viitor", o realitate finală pe cale să se împlinească potrivit scadenței și direcției unei apropieri, ale unei ajungeri la maturitate sau ale unei cuceriri. Căci, în acest caz, realitatea sa ar fi mitică - la fel ca și eficacitatea ideii sale.

Comunitatea fără de comunitate este ceea ce *va să vină* în sensul în care ea *vine* întotdeauna, fără încetare, în sînul oricărei colectivități (și, tocmai pentru că nu încetează să vină astfel, ea rezistă la nesfîrșit deopotrivă colectivității și individului). Comunitatea nu e decît atît: venire la limita compărerii, la această limită la care cu adevărat sîntem convocați, chemați și trimiși - și de unde sîntem convocați, chemați și trimiși. Chemarea care ne convoacă, precum și chemarea pe care, pe limită, ne-o adresăm unii altora (de la o chemare la alta, e neîndoielnic aceeași chemare, și totodată alta) o putem numi, în lipsa unui nume mai potrivit, scriitură sau literatură. Înainte de toate însă, esența sa nu stă în faptul de a fi "lucrul literar", oricum l-am înțelege (ca artă sau ca stil, ca producere de texte, ca negoț sau comunicare între gîndire și imaginar etc.), și nu constă nici în ceea ce răzbate în vocabularul "chemării" din invocarea, proclamarea, chiar declamarea sau efuziunea unei subiectivități solemne. Această esență nu e alcătuită decît din gestul ce întrerupe, trasînd - cu o incizie și/sau cu o inscripție - făurirea și scena mitului[1].

Întreruperea mitului este fără îndoială tot atît de veche precum manifestarea ori precum desemnarea sa ca "mit". Ceea ce înseamnă că "literatura" începe... cu literatura (epică, tragică, lirică, filosofică: aceste distincții au aici mai puțină importanță). Dacă scena împlinită a mitului - scena experienței trăite și a performării mitului - este un montaj luat într-un sens apărut atît de tîrziu în istoria noastră, aceasta se datorează faptului că scena în cauză este în definitiv scena mitului literaturii, o scenă pe care literatura a (re)constituit-o oarecum pentru a șterge marca de scriitură prin care incizase mitul.

Ceea ce, la urma urmei, nu vrea să spună poate nimic altceva decît atît: că mitul ar fi doar invenția literaturii. Literatura, tocmai ea care întrerupe

1. În genere: întreruperea, suspendarea și "diferența" sensului în originea însăși a sensului, sau încă natura-de-urmă (întotdeauna-deja-marcată-ca-urmă) a "prezentului viu" în structura sa cea mai proprie (adică niciodată structură de proprietate) constituie, dacă mai e nevoie să o amintim, trăsăturile fundamentale a ceea ce Jacques Derrida a gîndit sub numele de "scriitură" sau de "arhi-scriitură".

mitul, ar restabili fără încetare o continuitate dincolo de această întrerupere.

Ea nu ştie ce a întrerupt: ştie doar că e inaugurată de o trăsătură, de o incizie, şi numeşte "mit" ceea ce ea îşi reprezintă că va fi fost prezent înainte de această trăsătură. Prin urmare, propriul său mit constă în a reînnoda legătura cu "mitul", în a se reîntemeia în "mit" (în puterea sa poietică şi performativă), adică *în ea însăşi*... Dar oricît ar bîntui-o acest mit, marca scriiturii nu trebuie să înceteze niciodată să-l întrerupă din nou sfidînd bîntuirea.

Literatura se întrerupe: tocmai prin această întrerupere ea este, în chip esenţial, literatură (scriitură) şi nu mit. Sau, mai degrabă: ceea ce se întrerupe – discurs sau cînt, gest sau voce, povestire sau mărturie –, *asta* este literatura (sau scriitura). Tocmai ceea ce-şi întrerupe sau suspendă propriul *mythos* (adică *logos*-ul său).

* * *

Aici, în această suspensie, are loc comunismul fără comuniune al fiinţelor singulare. Aici are loc *faptul-de-a-avea-loc* al comunităţii, el însuşi fără de loc, fără spaţiu consacrat sau rezervat pentru prezenţa sa: nu într-o înfăptuire care ar împlini-o, şi încă mai puţin în ea însăşi ca înfăptuire (Familie, Popor, Biserică, Naţiune, Partid, Literatură, Filosofie), ci în neînfăptuirea şi ca neînfăptuirea tuturor înfăptuirilor sale.

Există suspendarea naturii de operă a operelor indivizilor în comunitate (ale "scriitorilor", indiferent de forma scriiturii lor), şi există suspendarea naturii de operă a operelor pe care comunitatea le operează de la sine însăşi şi ca atare: popoarele sale, oraşele, comorile, patrimoniile, tradiţiile sale, capitalul său şi proprietatea sa colectivă de cunoaştere şi de producţie. E vorba de aceeaşi suspendare a naturii de operă: opera în comunitate şi opera comunităţii (fiecare aparţinînd de altfel celeilalte, fiecare putînd fi cînd reapropriată, cînd suspendată ca operă în cealaltă) nu îşi află adevărul nici în desăvîrşirea operării lor, nici în substanţa sau în unitatea *opus*-ului lor. Ceea ce se expune în operă, sau prin opere, începe şi se sfîrşeşte însă infinit dincoace şi dincolo de operă – dincoace şi dincolo de concentraţia operatorie a operei: acolo unde cei care pînă acum s-au numit oameni, zei şi animale sînt *ei înşişi expuşi* unii altora prin această expunere care e în inima operei, care ne dă opera şi care, în acelaşi timp, îi descompune concentraţia, şi prin care opera este oferită comunicării infinite a comunităţii.

Trebuie ca opera – fie că vorbim de ceea ce desemnăm ca fiind "o operă", fie că vorbim de comunitatea ce se prezintă ca operă (de altfel, fiecare este întotdeauna în cealaltă şi poate fi rentabilizată, capitalizată, sau expusă din nou prin cealaltă) – să fie oferită comunicării.

Ceea ce nu înseamnă că trebuie să fie "comunicabilă"; ceea ce nu îi pretinde nici vreo formă de inteligibilitate sau de transmisibilitate. Nu e vorba de mesaj: nici o carte, nici o muzică, nici un popor nu sînt, ca atare, purtătorii sau mediatorii unui mesaj. Funcţia mesajului nu are loc în comunitate,

ci priveşte societatea. (De aceea, marea majoritate a criticilor la adresa caracterului "elitist" al operelor nu au nici o pertinenţă: între scriitor şi cel care, din lipsă de informaţie şi de formaţie, nu poate fi cititorul său, comunicarea nu transmite un mesaj – ci are loc[2].)

Faptul că opera este oferită comunicării înseamnă că ea e efectiv *oferită,* adică prezentată, propusă şi abandonată pe limita comună unde se împărtăşesc fiinţele singulare. Trebuie ca opera, de vreme ce e operă, să fie abandonată la această limită în clipa desăvîrşirii sale – adică, de asemenea, începînd cu proiectul său şi în însăşi textura sa. Ceea ce nu se poate întîmpla decît dacă opera nu face altceva, prin ea însăşi şi pentru ea însăşi, decît să traseze şi să retraseze această limită: altfel spus, dacă nu face altceva decît să înscrie singularitatea/comunitatea, sau să se înscrie pe sine însăşi ca singulară/comună, ca infinit singulară/comună.

(Spun: "trebuie..." – însă acest lucru nu poate fi ordonat de nici o voinţă, nici unei voinţe. Nu poate face obiectul nici unei morale şi al nici unei politici a comunităţii. Şi totuşi, e prescris... Iar politica îşi poate în orice caz fixa ca obiect posibilitatea ca această prescripţie să-şi croiască întotdeauna un drum liber.)

Atunci cînd opera este astfel oferită comunicării, ea nu trece nicidecum într-un spaţiu comun. Repet: doar limita este comună, iar limita nu este un loc, ci împărţirea locurilor, spaţierea lor. Nu există loc comun. Opera ca operă poate fi o operă comună (şi, într-o anumită măsură, este întotdeauna o operă comună: niciodată nu operăm singuri, niciodată nu scriem singuri, iar individul izolat nu reprezintă "fiinţa singulară", dimpotrivă): oferită, în neînfăptuirea sa, ea nu se întoarce într-o substanţă comună, nu circulă într-un schimb comun. Ea nu dispare în comunitatea însăşi ca operă, şi nu începe să funcţioneze în negoţul societăţii. Caracterul *comunicării,* pe care opera nu-l dobîndeşte decît cu condiţia de a fi abandonată ca operă, nu constă nici într-o interioritate unitară şi nici într-o circulaţie generală. Acest caracter este întrucîtva similar cu caracterul "social" al muncilor în "comunele primitive" de care vorbeşte Marx:

> "În industria patriarhală de la ţară (...) în care filatorul şi ţesătorul locuiau sub acelaşi acoperiş, în care femeile torceau şi în care bărbaţii ţeseau doar pentru nevoile familiei, firul şi pînza erau produse *sociale,* a toarce şi a ţese erau munci *sociale* în limitele înseşi ale familiei. Caracterul lor social nu consta însă în faptul că firul era schimbat ca echivalent general pe pînză, alt echivalent general, sau că amîndouă erau schimbate unul pe celălalt ca expresii echivalente ale aceluiaşi timp general de muncă. Dimpotrivă, organizarea familiei cu diviziunea sa a muncii e cea care imprima produsului muncii caracterul său social particular. (...) Ceea ce con-

2. Doar în măsura în care vom reuşi să gîndim acest aspect ne vom elibera de conceptul sociologic de "cultură".

stituie aici legătura socială sînt muncile determinate ale individului, prestate în natură; e particularitatea şi nu generalitatea muncii. (...) Pur şi simplu comunitatea, constituită înaintea producţiei, împiedică munca indivizilor să fie muncă privată iar produsul său un produs privat; ea face munca individuală să apară ca o funcţie directă a unui membru al organismului social"[3].

Contează mai puţin, pentru moment, să cîntărim partea de iluzie retrospectivă a acestei interpretări, care reprezintă, pentru Marx, adevărul "muncii în comun sub forma sa primitivă, aşa cum o întîlnim în pragul istoriei tuturor popoarelor civilizate". Ceea ce contează, dincolo de ideologia nostalgică pe care o împarte cu multe altele, este gîndirea comunităţii care se propune aici în cele din urmă - căci e o gîndire, şi nu doar o povestire idilică, gata să se convertească în prospectivă utopică. Comunitatea înseamnă aici particularitatea expusă social şi se opune generalităţii implodate social care aparţine capitalismului. Dacă a existat un eveniment al gîndirii marxiste şi dacă nu am terminat-o cu el, atunci evenimentul în cauză are loc în deschiderea acestei gîndiri"[4].

Capitalul neagă comunitatea pentru că aşează înaintea ei identitatea şi generalitatea producţiei şi a produselor: comuniunea operatorie şi comunicarea generală a operelor. (Iar cînd joacă jocul multiplicării diferenţelor, nimeni nu se mai amăgeşte: diferenţa nu aparţine operei sau produsului ca atare.) Am spus-o deja: e o operă de moarte. E opera de moarte a comunismului capitalist (chiar şi atunci cînd se numeşte "societate liberală avansată") şi a capitalismului comunist (numit "comunism real"). - În faţă, sau la distanţă de unul şi de celălalt - şi rezistînd şi unuia şi celuilalt, în fiecare societate -, se găseşte ceea ce Marx desemnează prin comunitate: diviziunea sarcinilor care nu divide o generalitate prealabilă (ca şi cum o sarcină generală a societăţii, a umanităţii ar putea fi dată şi cunoscută dinainte... - numai acumularea capitalului a putut voi să-şi reprezinte o asemenea sarcină generală), dar care articulează singularităţile unele cu celelalte. "Socialitatea" ca împărtăşire şi nu ca fuziune, ca expunere şi nu ca imanenţă[5].

Ceea ce Marx desemnează aici, sau, cel puţin, ceea ce aduce în discuţie - şi în aşa fel încît "nu putem decît să mergem mai departe" -, precum şi

3. Karl Marx, *Œuvres*, Pléiade, vol. I, pp. 284-285.

4. De el depind interogaţiile reînnoite cu privire la comunism amintite mai înainte (cf. nota 1).

5. Dar nu trebuie uitat să amintim faptul că uniformitatea şi generalitatea care reglează capitalismul au drept corolar atomizarea sarcinilor în diviziunea industrială a muncii - distinctă de diviziunea sa socială -, şi dispersia solitară a indivizilor care decurge şi care nu a încetat să decurgă de aici. De unde o posibilă confuzie între singularitate şi individ, între articularea diferenţială şi separarea "privată", confuzie pe fondul căreia s-au înălţat visele, ideallurile sau miturile societăţii comunitare, comuniste sau de tipul comuniunii - bineînţeles, inclusiv cele pe care le-a împărtăşit sau suscitat Marx. A destrăma această confuzie, a întrerupe mitul înseamnă a se face disponibil pentru un raport între semeni.

ceea ce indică de fiecare dată cînd propune, oarecum la limita gîndirii sale, dincolo de proprietatea privată şi de abolirea ei socialistă, ideea "proprietăţii individuale" (de exemplu: "Proprietatea cu adevărat comună e aceea a proprietarilor individuali şi nu a uniunii acestor proprietari avînd în cetate o existenţă distinctă de indivizii particulari"[6]) - ceea ce Marx desemnează e comunitatea formată printr-o articulare de "particularităţi", şi nu comunitatea întemeiată într-o esenţă autonomă care ar subzista prin ea însăşi şi care ar resorbi sau care ar asuma în ea fiinţele singulare. Dacă, prin urmare, comunitatea este "instituită înaintea producţiei", acest fapt nu înseamnă că e o fiinţă comună care ar preexista operelor, şi ar trebui să fie înfăptuită, ci e ca o fiinţă *în* comun a fiinţei singulare.

Aceasta înseamnă că articularea din care e alcătuită comunitatea şi din care ea se împărtăşeşte nu este o articulare organică (deşi Marx nu ştie să o desemneze altfel). Fără îndoială, această articulare este esenţială fiinţelor singulare: acestea sînt ceea ce sînt în măsura în care sînt articulate unele cu celelalte, în măsura în care sînt repartizate şi împărtăşite de-a lungul liniilor de forţă, de clivaj, de răsucire, de şansă etc., a căror reţea constituie faptul-lor-de-a-fi-în-comun. Iar această condiţie înseamnă în plus că aceste fiinţe singulare sînt, unele pentru celelalte, scopuri. Aceasta ajunge să însemne, potrivit unei implicaţii necesare, că ele se raportează împreună, în orice privinţă şi în orice fel, din sînul singularităţilor lor şi în jocul articulării lor, la o *totalitate* care constituie scopul lor comun - sau scopul comun (comunitatea) tuturor finalităţilor pe care ele le reprezintă unele pentru celelalte şi unele împotriva celorlalte. Acest fapt s-ar asemăna aşadar cu un organism. Cu toate acestea, totalitatea sau întregul comunităţii nu este un tot organic.

Totalitatea organică este totalitatea în care articularea reciprocă a părţilor este gîndită potrivit legii generale a unei instrumentări a cărei co-operare produce şi întreţine întregul ca formă şi raţiune finală a întregului (ceea ce, de la Kant încoace cel puţin, este gîndit drept "organism": nu e sigur că un corp viu nu se gîndeşte decît potrivit acestui model). Totalitatea organică este totalitatea operării ca mijloc şi a operei ca scop. Însă totalitatea comunităţii - înţeleg prin aceasta: a comunităţii care rezistă propriei sale înfăptuiri - este un tot al singularităţilor articulate. Articularea nu este organizare. Ea nu trimite nici la motivul instrumentului, nici la cel al operării şi al operei. Articularea nu are de-a face, ca atare, cu un sistem operatoriu de finalităţi - deşi ea poate întotdeauna, fără nici o îndoială, să fie raportată la un astfel de sistem sau să-i fie integrată. În ea însăşi, articularea nu este decît îmbinarea, sau mai exact jocul îmbinării: ceea ce are loc acolo unde piese diferite se ating fără a se confunda, alunecă, pivotează sau se răstoarnă unele peste altele, una la limita celeilalte - tocmai la limita sa -, acolo unde aceste piese singulare şi distincte se pliază sau se înalţă, se curbează sau se întind împreună şi unele prin celelalte, fără ca acest *joc* reciproc - care rămîne fără înce-

6. Karl Marx, *Œuvres*, Pléiade, vol. II, p. 323.

tare, în același timp, un joc *între* ele – să formeze substanța și puterea superioară ale unui Tot. Aici însă, *totalitatea este ea însăși jocul* articulărilor. De aceea un tot de singularități, care este de-a dreptul un tot, nu se închide asupra lor pentru a le ridica la puterea sa: acest tot este în mod esențial deschiderea singularităților în articulațiile lor, trasarea și pulsația limitelor lor.

Această totalitate este totalitatea unui dialog. Există un mit al dialogului: mitul unei întemeieri "intersubiective" și intrapolitice a *logos*-ului și a adevărului său unitar. Există întreruperea acestui mit: dialogul nu se mai face auzit aici decît ca și comunicarea incomunicabilei singularități/comunități. Nu mai înțeleg (în mod esențial) ceea ce *vrea să* (îmi) *spună* celălalt, ci înțeleg că, iată, celălalt vorbește și că există o arhi- articulare esențială a vocii și a vocilor, care constituie ființa *în* comun: vocea este întotdeauna în sine articulată (diferită de ea însăși, diferind de sine), și de aceea nu există vocea, ci vocile plurale ale ființelor singulare. Dialogul, în acest sens, nu mai e "însuflețirea Ideii în subiecți" (Hegel), nu e făcut decît din articulații de guri: fiecare articulată pe ea însăși sau în ea însăși, și în fața celeilalte, la limita ei și a celeilalte, în acest loc care nu este un loc decît în măsura în care este spațierea unei ființe singulare – spațiindu-l de sine și de ceilalți –, și care îl constituie de la bun început ca ființă de comunitate.

Această articulare a cuvîntului, dialogul, sau mai degrabă împărtășirea vocilor – care este de asemenea ființa-articulată a cuvîntului însuși (sau ființa-sa-scrisă) –, este, în sensul pe care încerc să îl comunic, "literatura" (la urma urmei, *arta* însăși își datorează numele aceluiași *etimon* al îmbinării și al dis-punerii îmbinării).

Nu e nimic exagerat în a spune că, la Marx, comunitatea este o comunitate a literaturii – sau cel puțin că ea deschide spre o astfel de comunitate. O comunitate a articulării, și nu organizării, și tocmai din acest motiv o comunitate care se situează "dincolo de sfera producției materiale propriu-zise", acolo unde "începe împlinirea puterii omenești care e propriul său țel, adevărata domnie a libertății"[7].

În referirea la o astfel de formare, nu ar fi exagerată decît încrederea acordată în aparență epitetului "omenească": întrucît comunitatea neangajată, comunitatea articulării nu ar putea fi doar *omenească*. Iar asta, dintr-un motiv de o simplitate extremă, dar decisivă: în mișcarea adevărată a comunității, în flexiunea (în conjugarea, în dicția...) care o articulează, nu e niciodată vorba despre om, e întotdeauna vorba *despre sfîrșitul omului*. Acesta nu înseamnă nici scopul, nici săvîrșirea sa. Asta înseamnă cu totul altceva: limita pe care omul singur o poate atinge, și, atingînd-o, să înceteze să fie doar omenesc, prea omenesc.

Omul nu se transfigurează nici în zeu, nici în animal. Nu se transfigurează în nici un fel. Rămîne om, fără de natură, fără imanență și fără transcendență. Însă rămînînd om – la limită (este oare omul altceva decît o

7. Karl Marx, *Œuvres*, Pléiade, vol. II, pp. 1487-1488.

limită?) –, nu face să se manifeste o esență omenească. Dimpotrivă, lasă să apară o extremitate unde nu poate avea loc nici o esență omenească. Aceasta e tocmai limita care este omul: expunerea sa – faptul său de a fi expus morții, celorlalți, ființei-în-comun. Adică întotdeauna, pentru a încheia, singularității sale: expunerea lui singulară la propria-i singularitatea.

Ființa singulară nu este nici ființa comună, nici individul. Există un concept al ființei comune și al individualului; există o generalitate a comunului și a individualului. Nu există un concept al ființei singulare. Nu există *ființă* singulară, există, ceea ce e cu totul altceva, o esențială singularitate *a ființei* înseși (finitudinea sa, în lexicul lui Heidegger). Adică "ființa singulară" nu este o specie de ființare printre ființări. Într-un anumit sens, orice ființare este absolut singulară: niciodată o piatră nu ocupă locul unei alte pietre. Însă singularitatea ființei (altfel spus faptul că ființa se dă una cîte una – ceea ce nu are nimic de-a face cu ideea de indivizibilitate, din care este fabricat individul; dimpotrivă, singularitatea ființei singulare divizează la nesfîrșit ființa și ființările, sau, mai degrabă, divizează ființa ființărilor, ființă care nu este decît prin și ca această diviziune: singulară/comună) – singularitatea ființei este singulară plecînd de la limita care o expune: omul, animalul sau zeul au fost pînă acum diversele nume ale acestei limite, ea însăși diversă. Prin definiție, faptul de a fi astfel expus sorteşte riscului – sau șansei – unei schimbări de identitate. Nici zeii, nici oamenii, nici animalele nu au certitudinea identității lor. Ei împărtășesc astfel o limită comună – la care ei sînt întotdeauna expuși amurgului lor, așa cum stă mărturie, de pildă, amurgul zeilor.

Împărtășirea acestei limite seamănă, pînă la a se confunda, cu înlănțuirea în care mitul ține împreună și structurează oamenii, zeii, animalele și totalitatea lumii. Însă mitul enunță necontenit trecerea limitei, comuniunea, imanența, sau confundarea. Scriitura, în schimb, sau "literatura" înscrie împărtășirea: la limită, singularitatea se deschide și se retrage (adică nu se manifestă niciodată ca indivizibilă: ea nu este operă). Ființa singulară se manifestă la limită: asta înseamnă că ea nu se manifestă decît ca fiind împărtășită. O ființă singulară ("voi" sau "eu") are exact structura și natura unei ființe de scriitură, a unei ființe "literare": ea nu e decît în comunicarea, care nu împărtășește, a trasării și a retragerii sale. Ea se oferă, se ține în suspensie.

* * *

Ce devine ființa singulară în comunicarea scriiturii? Nu devine nimic ce nu e deja: devine propriul său adevăr, devine pur și simplu *adevărul*.

E ceea ce rămîne inaccesibil gîndirii mitice, pentru care "problema adevărului nu se mai pune", cum scria Benjamin[8]. În mit, sau în literatura mitică, existențele nu sînt oferite în singularitatea lor: ci trăsăturile particularității con-

8. Karl Marx, *Op. cit.*, p. 75.

tribuie la sistemul unei "vieţi exemplare" din care nimic nu se retrage, în care nimic nu rămîne dincoace de o limită singulară, în care, dimpotrivă, totul se comunică şi se impune identificării (acest fapt poate avea loc, o amintesc, atît în lectură cît şi în scriitură: e o chestiune legată de modul de înscriere, de operare sau de suspendare a naturii de operă a operei în comunitate).

Ceea ce nu înseamnă că literatura mitică ar fi doar aceea a eroului, în timp ce literatura adevărului ar fi aceea a nu ştiu cărui anti-erou... Despre altceva e vorba, nu despre modele sau genuri literare. Totul se poate juca în toate genurile. Ci este vorba despre o existenţă comunitară a operei – oricare ar fi genul sau eroul său: Ajax, Socrate, Bloom, teogonie, discurs asupra metodei, confesiuni, comedie umană sau divină, nebunia zilei, amintirile unei fete din popor, corespondenţă, ură faţă de poezie – în măsura în care comunicarea acestei opere, în loc să o împlinească, o lasă neîmplinită şi suspendă împlinirea figurii eroico-mitice pe care nu poate să nu o propună (figură a unui erou în sens strict, figură a autorului, figură a literaturii înseşi, sau a gîndirii, sau a comunicării, figură a ficţiunii sau figură a adevărului...). Căci suspendarea operei este oferită acolo unde scriitura *nu împlineşte o figură*, sau o figurare, şi unde, prin urmare, nu propune o figură, sau nu impune conţinutul sau mesajul exemplar al figurii (exemplar înseamnă, deopotrivă, legendar: mitic).

Ceea ce nu înseamnă că opera renunţă definitiv să mai prezinte vreun model: căci, în acest caz, ea nu ar fi niciodată o operă, ar lua sfîrşit înainte de a exista[9]. Dacă este operă, sau dacă se înfăţişează ca operă, ea se propune cel puţin pe ea însăşi (dacă nu cumva în acelaşi timp pe eroul său, autorul său etc.) ca un parcurs care trebuie să fie exemplar, oricum şi oricît de puţin. În final, însă, ceea ce în operă răspunde în acelaşi timp scriiturii şi comunităţii, e acel ceva prin care un atare parcurs exemplifică (dacă mai e un exemplu...) limita – suspendarea, întreruperea – propriei sale exemplarităţi. Dă de înţeles (de citit) retragerea singularităţii sale şi comunică aceasta: că fiinţele singulare nu sînt niciodată, unele pentru altele, figuri fondatoare, originare, locuri sau puteri de identificare fără rest. Suspendarea operei are loc în comunicarea retragerii singularităţii pe limita însăşi unde singularitatea se comunică în exemplaritatea sa, pe limita pe care ea îşi face *şi desface* propria sa figură şi propriul său exemplu. Acest fapt nu are loc, de bună seamă, în nici o operă: *acest fapt nu are niciodată loc într-un mod exemplar*, nici printr-o estompare, nici printr-o scoatere în evidenţă, însă poate fi împărtăşit de toate operele: e un fapt oferit comunităţii, pentru că e acel ceva prin care comunitatea era expusă în operă ca suspendarea naturii sale de operă.

Aici, eroul mitic – şi mitul eroic – îşi întrerupe figura şi epopeea. El spune adevărul: că nu e un erou, nici măcar şi nicidecum eroul scriiturii sau al literaturii. Că nu există erou, altfel spus că nu există nici o figură care să asume

9. Funcţiunea constitutivă a exemplarităţii în literatură este analizată şi deconstruită – în sensul strict al cuvîntului – de către Philippe Lacoue-Labarthe, în special în "Typographies" în *Mimesis des articulations*, Paris, Flammarion, 1975.

şi să prezinte de una singură eroismul vieţii şi al morţii fiinţelor comun singulare. El spune adevărul întreruperii mitului său, adevărul întreruperii tuturor cuvintelor fondatoare, a cuvintelor creatoare şi poietice, a cuvîntului care schematizează o lume şi care oferă ficţiunea unei origini şi a unui sfîrşit. El spune astfel că întemeierea, poiezia, schema sînt întotdeauna oferite, fără sfîrşit, tuturor şi fiecăruia, comunităţii, absenţei de comuniune prin care noi comunicăm şi prin care noi ne comunicăm, nu sensul comunităţii, ci *o rezervă infinită de sensuri comune şi singulare*.

Dacă eroul, în scriitura comunităţii, trasează întreruperea mitului eroic, asta nu înseamnă că gestul său ar fi lipsit de ceea ce poate nu trebuie să mai numim eroism, dar care, neîndoielnic, e cel puţin curaj. Vocea singulară a întreruperii nu e o voce lipsită de curaj. Totuşi, acest curaj nu e – cum am fi gata să credem la prima vedere – curajul de a spune ceva a cărui afirmare s-ar dovedi periculoasă. Desigur, un astfel de curaj există – însă curajul întreruperii constă mai degrabă în a îndrăzni să taci sau, pentru a o spune într-un fel mai puţin sumar, el constă în a *lăsa să se spună* ceva ce nimeni – nici un individ, nici un purtător de cuvînt – nu ar putea spune: o voce care nu ar putea fi vocea nici unui subiect, o rostire care nu ar putea fi sentinţa nici unei inteligenţe, şi care e doar vocea şi gîndirea comunităţii în întreruperea mitului. Deopotrivă, *o* voce întreruptă şi întreruperea, fără voce, a fiecărei voci generale sau particulare.

* * *

În aceasta constă ceea ce am numit, în mod provizoriu, "comunismul literar". Ceea ce ar trebui înţeles prin această formulă nu se potriveşte întru nimic, în definitiv, nici cu ideea de "comunism", nici cu ideea de "literatură", în forma în care dispunem de ele. "Comunismul literar" nu e denumit astfel decît ca provocare – deşi această denumire nu renunţă să fie, în acelaşi timp, un omagiu necesar faţă de ceea ce comunismul şi comuniştii, pe de o parte, literatura şi scriitorii, pe de alta, vor fi însemnat pentru o epocă a istoriei noastre.

E vorba de fapt de o articulare a comunităţii. "Articulare" înseamnă, într-un fel, "scriitură", adică: înscrierea unui sens a cărui transcendenţă sau prezenţă e indefinit şi constitutiv amînată,diferită (différée). "Comunitate" înseamnă, într-un fel, prezenţa unui fapt-de-a-fi-împreună a cărui imanenţă e imposibilă, devenind, în caz contrar, lucrarea sa de moarte. Asta presupune că nici arta literară, nici comunicarea nu pot răspunde dublei exigenţe a "comunismului literar": sfidarea imanenţei fără cuvînt şi, deopotrivă, a transcendenţei Verbului.

Această exigenţă: "comunismul literar" există pentru că există comunitatea – fără operă, întotdeauna, şi care rezistă în sînul oricărei colectivităţi şi în inima oricărui individ –, şi pentru că se întrerupe mitul – suspendat, întotdeauna, şi împărţit de propria sa enunţare. Altfel spus: gîndirea, practica unei împărtăşiri a vocilor, ale unei articulări prin care nu există singulari-

tate decît expusă în comun, şi comunitate decît oferită la limita singularităţilor.

Toate acestea nu determină un tip specific de socialitate şi nu întemeiază o politică - dacă o politică poate fi cumva "întemeiată". Însă defineşte cel puţin o limită, unde orice politică se opreşte şi începe. Comunicarea care are loc pe această limită şi care, în realitate, o constituie, pretinde acest mod de a se destina în comun pe care noi îl numim o politică, acest mod de a deschide comunitatea ei înseşi, mai degrabă decît unui destin sau unui viitor. "Comunismul literar" indică cel puţin acest fapt: comunitatea, în infinita ei rezistenţă la tot ce vrea să o desăvîrşească (în toate sensurile cuvîntului), înseamnă o exigenţă politică de nereprimat şi că această exigenţă politică pretinde, la rîndul ei, ceva de la "literatură", înscrierea rezistenţei noastre infinite.

Ceea ce nu defineşte nici *o* politică şi nici *o* scriitură, fiindcă trimite, dimpotrivă, la ceea ce rezistă oricărei definiţii şi oricărui program, fie că sînt politice, estetice sau filosofice. Ceea ce nu se împacă însă cu orice "politică" şi cu orice "scriitură". Toate acestea desemnează o opţiune pentru rezistenţa "comunistă literară" care ne precede mai degrabă decît o inventăm - care ne precede din străfundul comunităţii. O politică ce nu vrea să ştie nimic din toate acestea e o mitologie sau o economie. O literatură care nu vrea să spună nimic despre toate acestea e un divertisment sau o minciună.

Aici trebuie să mă întrerup: ţie îţi revine să laşi să se spună ceea ce nimeni, nici un subiect, nu ar putea spune, şi care ne expune în comun.

PARTEA A PATRA

DESPRE FIINŢA-ÎN-COMUN

I

(Despre ființa-în-comun)

Ce poate fi mai comun decît faptul de a fi, decît ființa? Noi sîntem. Ceea ce împărtășim este ființa sau existența. Nu sîntem aici pentru a împărtăși non-existența, care nu e de împărtășit. Ființa nu e însă un lucru pe care l-am poseda în comun. Ființa nu e cu nimic diferită de existența de fiecare dată singulară. Vom spune așadar că ființa nu e comună în sensul unei proprietăți comune, ci că e în comun. Ființa este în comun. Ce poate fi mai simplu de constatat? Și, cu toate acestea, ce a fost mai puțin cunoscut, pînă acum, de ontologie?

Sîntem departe de a fi ajuns în punctul în care ontologia ar trebui să se ofere nemijlocit și neîntîrziat într-o formă comunitară. În care ființa s-ar retrage - potrivit celei mai stricte logici a retragerii și a diferenței sale - în ființa-în-comun a celor existente (ca să nu mai vorbim aici de extinderea "existenței" la toate ființările sau măcar la unele dintre ele, oameni, animale etc.). Comunitatea ființei - iar nu ființa comunității - iată despre ce trebuie să fie vorba de acum înainte. Sau, dacă preferați: comunitatea existenței - iar nu esența comunității.

(Cu toate acestea, nu e sigur că punctul ontologiei comunitare poate fi "atins" precum o etapă reperabilă într-un proces progresiv al cunoașterii filosofice. Comunitatea ființei nu este doar un anume adevăr nepătruns ori acoperit de o tradiție îndîrjit individualistă, solipsistă sau monadistă. Experiența acestei comunități e fără îndoială îngropată, la rîndul ei, în toată această tradiție și, din motive neîndoielnic principiale, ea nu e accesibilă decît unei *praxis* a cărei ocultare "teoretică" e, pentru a spune astfel, constitutivă. Experiența ființei-în-comun e fără îndoială și mai evidentă și încă și mai retrasă și, cum s-ar putea spune într-un anumit lexic, mai "nereflectată" decît evidența carteziană a existenței - care, pentru Descartes deja, e o evidență și o experiență *comune*. Însă această "nereflectare" deține, ca "praxis", întreaga putere a subversiunii sau a revoluției permanente care constituie ceea ce se numește "gîndire". - Însă, oricum ar sta lucrurile, nu propun astăzi decît degajarea condițiilor prealabile de primire a "gîndirii", în acest sens.)

* * *

Imitînd enunțul tezei lui Kant despre ființă, am putea spune: *Comunitatea nu este un predicat al ființei sau al existenței. Nu schimbăm cu nimic conceptul de existență adăugîndu-i sau retrăgîndu-i caracterul comunității. Comunitatea este pur și simplu instituirea reală a existenței.*

Această imitare are fără îndoială o anumită valoare pedagogică. Ea trebuie să ne facă să înțelegem că faptul de a fi-în-comun sau faptul de a fi-cu nu se adaugă în mod secundar și extrinsec faptului de a fi-sine și faptului de a fi-singur. Mai mult, ea ar trebui să ne facă să înțelegem că, de pildă, ceea ce Heidegger a numit *Mitsein*, și chiar *Mit-da-sein*, încă nu e gîndit la el

cu radicalitatea şi cu hotărîrea cuvenite. Ar trebui într-adevăr înţeles că "mit" nu îl califică pe "sein" (ca şi cum fiinţa ar subzista deja prin ea însăşi într-un fel anume, ca şi cum fiinţa *ar fi sine,* altfel spus ca şi cum fiinţa *ar fi* sau *ar exista* în mod absolut), şi că "mit" nu îl califică nici măcar pe "dasein", ci îl constituie în chip esenţial. Într-o germană barocă, aş spune că e vorba despre *"seindamit",* sau despre un "cu" înţeles ca modalitate proprie, exclusivă şi originară a faptului de a fi-în-deschis sau a faptului de a fi-deschisul.

Însă această imitare îşi denunţă numaidecît caracterul impropriu. Căci se presupune că existenţa - gîndită ca predicat - se adaugă conceptului unui lucru (ceea ce Kant neagă). Însă existenţa în ea însăşi şi în virtutea tezei lui Kant (care, transformată, o dă pe cea a lui Heidegger, teza diferenţei ontologice, ea însăşi teză-limită a oricărei teze ontologice), nu e un concept (e un concept-limită, spune Kant) şi nici un lucru. Existenţa este "simpla instituire" a lucrului. Fiinţa nu e aici nici substanţă şi nici cauză a lucrului, ci un fapt-de-a-fi-lucrul în care verbul "a fi" are valoarea tranzitivă a lui "a institui", în care, însă, "a institui" nu instituie nimic altceva (şi în virtutea a nimic altceva) decît pe (şi în virtutea a ceea ce este) fiinţa-aici, fiinţa-aruncată, abandonată, oferită a existenţei. (*Aici* nu e un sol pentru existenţă, ci faptul său de a avea *loc,* survenirea, venirea sa - adică, în egală măsură, diferenţa sa, retragerea sa, excesul său, excrierea sa.)

Spunînd că în felul acesta comunitatea este instituirea existenţei, spunem că ea este instituirea instituirii. Într-adevăr. Spunem că, în definitiv, comunitatea este modul determinat de a institui instituirea (fiinţei, în consecinţă). Cum să înţelegem acest lucru?

Acest lucru înseamnă că, în existenţă şi ca existenţă, instituirea (acea *Setzung* activă, care, la Kant, se deosebeşte de *Position*) nu instituie niciodată *un* existent, precum *un* lucru distinct, independent, raportat la unitatea şi unicitatea esenţei sale. În existent e vorba de existenţă şi nu de esenţă. Existenţa este esenţa, dacă vreţi, însă în măsura în care este instituită. În instituire, esenţa este *oferită.* Altfel spus, este expusă faptului de a fi - sau de a exista - în afara fiinţei ca simplă subzistenţă sau ca imanenţă.

În subzistenţa imanentă, nu există *sine.* Există o esenţă, cu predicatele sale - însă nu şi un *sine* al acestei esenţe sau pentru această esenţă. Nici măcar nu putem spune în mod riguros despre ea că ar fi "prezentă sieşi"/"prezentă întru sine". Sau, această prezenţă este de aşa natură încît se confundă cu noaptea unei absenţe în care nu *se* poate distinge nimic.

În instituire - adică, veţi fi înţeles, în *ex*-punere, în fiinţa-abandonată-în-lume - esenţa este expusă. Expusă la ce? La nimic altceva decît la *sine.* Ceea ce poate fi formulat într-un mod foarte hegelian (de fapt, ontologia comunităţii nu are altă sarcină decît să radicalizeze sau să agraveze *via* gîndirea fiinţei şi a difere/anţei sale, gîndirea hegeliană a Sinelui): esenţa este expusă faptului de a fi *din* sine, *pentru* sine şi *întru* sine ceea ce ea este *în* sine. (În fond, e ceea ce Heidegger enunţă în teza despre natura de *Jemeinigkeit* a existenţei, însă acest enunţ are neajunsul de a voala *sinele* sub *eu însumi,* şi de a da prile-

jul echivocului unei aproprieri individuale, subiective şi unilaterale, în ciuda temei înrudite cu privire la *Mitsein,* care, din acest motiv, trebuie radicalizat la rîndul lui.)

Sinele la care expune existenţa nu este o proprietate subzistentă prealabilă expunerii şi care s-ar media dialectic. Şi asta pentru simplul motiv că "sinele" nu există. *Sine* este un "caz regim", întocmai ca şi *se* pe care îl dublează şi întocmai ca şi *celălalt* (a cărui particularitate de "caz regim" o evidenţiază Lévinas). *Sine* nu are *nominativ,* ci e întotdeauna declinat. E întotdeauna obiectul sau complementul unei acţiuni, ale unei adresări, ale unei imputări. "Sine" nu "este" decît *întru* sine, *din* sine, *pentru* sine etc. Şi oricît ar părea de paradoxal, *sine* nu e *subiect.* A fi *întru* sine, şi nu a fi sine, aceasta e condiţia de a fi a existenţei, ca expunere. Sau: *sine* este fiinţa în cazul regim, şi nu există un alt *caz* al fiinţei. Aici *cade (cadere, casus)* fiinţa, acesta e accidentul *(accidere)* său esenţial, sau accidentul esenţei în măsura în care *este* şi nu subzistă. *Sine* este survenirea, venirea, evenimentul de fiinţă.

Astfel, va trebui să spunem că, *în sine,* esenţa nu este nici subzistenţa şi nici proprietatea sa, ci faptul de a fi *întru* sine, de a fi expusă declinării existenţei. Esenţa este *în sine* existenţă - în cele din urmă, e ceea ce vrea să spună şi axioma lui Heidegger potrivit căreia existenţa este esenţa *Dasein*-ului. Mi s-a întîmplat să transcriu acest lucru spunînd că existenţa este fără esenţă. E fără îndoială o formulă utilă. Dar e mai corect, mai precis - dar şi mai dificil - să spunem că esenţa esenţei este existenţa. Totuşi, pentru a nu lăsa această nouă esenţă să se transforme în supra-esenţă, în temei sau în substanţă, va trebui precizat că, în acest enunţ, "este" trebuie să ia valoarea tranzitivă pe care Heidegger (în *Was ist das, die Philosophie?*) încearcă să i-o atribuie ca adevărata sa valoare, de altfel imposibil de semantizat, sens tranzitiv care tranzitează întregul "sens". *Întreaga* ontologie se reduce la tranzitivitatea fiinţei.

Esenţa *se* expune în mod esenţial existenţei. Ea expune sinele faptului de a fi-întru-sine. *Întru-sine* constituie această margine, această limită sau acest pliu al declinării în care *sine* e "de la sine" *celălalt înaintea* oricărei distribuiri a aceluiaşi şi a celuilalt (aş putea spune: raportul, însă sună prea exterior pentru ceea ce nu permite separarea interioarelor şi a exterioarelor). *Sine* nu e doar, aşa cum vrea *Hegel,* conştiinţa-de-sine care are nevoie să fie recunoscută pentru a *se* recunoaşte, şi nu e doar, aşa cum spune Lévinas, "ostaticul" celuilalt. El e "în sine" cazul regim, alteritatea declinării sale. Faptul de a fi-sine este faptul de a fi întru sine, a fi - expus-sieşi: însă sine, în sine însuşi, *nu e decît expunere.* Faptul de a fi-întru-sine înseamnă a fi-întru-expunere. Înseamnă a fi-întru-celălalt, în măsura în care, în definitiv, "celălalt" declină "în sine şi pentru sine" declinarea de *sine.* Întreaga ontologie se reduce la acest fapt de a-fi-întru-sine-întru-celălalt. Esenţa nu *este* aici, în mod tranzitiv, decît expunerea subzistenţei sale: faţa expusă a subzistentului, care nu există decît în măsura în care este expusă, pe veci inaccesibilă şi inapropriabilă pentru interiorul subzistenţei, pentru centrul său dens, opac, neexpus, imanent şi, pentru a o spune pînă la capăt, inexistent.

Ceea ce e cu neputinţă de expus (sau de prezentat) e ceea ce nu există. Dimpotrivă, existenţa nu e decît prezenţa *întru* sine unde *întru* declină, diferă, alterează în mod esenţial sinele pentru a-l *fiinţa,* adică pentru a-l *exista,* adică pentru a-l *expune*. Faptul-de-a-deveni-sine "al" sinelui e un fapt de a deveni imperceptibil, ar spune poate Deleuze: imperceptibil oricărei atribuiri de esenţă. Devenirea-sine este extensia indefinită a suprafeţei pe care se expune substanţa. E aşadar un fapt de a deveni-celălalt *care nu cunoaşte nici o mediere* a aceluiaşi şi a celuilalt. Nu există o alchimie a subiecţilor – există o dinamică extensivă/intensivă a suprafeţelor de expunere. Aceste suprafeţe sînt limitele pe care sinele *se* declină. Ele alcătuiesc împărtăşirea în fiinţă a existentului.

Ceea ce vom transcrie astfel: nu există comuniune, nu există fiinţă comună, există fiinţa *în* comun. Întreaga ontologie, fiind această logică a fiinţei în sine ca fiinţă întru sine, se reduce astfel la acest *în*-comun al lui *întru*-sine. Această "reducţie" sau această reevaluare totală sau această revoluţie a ontologiei e fără îndoială ceea ce ni se întîmplă, încă greu întrevăzut, de la Hegel şi Marx, Heidegger şi Bataille. Sensul fiinţei nu este comun – ci *în*-comunul fiinţei tranzitează întregul sens. Sau: existenţa nu *este* decît în măsura în care este împărtăşită. Dar această împărtăşire – pe care am putea-o desemna ca *aseitatea* existenţei – nu distribuie o substanţă sau un sens comun. Ea nu împărtăşeşte decît expunerea fiinţei, declinarea sinelui, cutremurarea fără chip a identităţii expuse: ea *ne* împărtăşeşte.

II
(Sensul în comun)

Filosofia şi comunitatea par indisociabile. Între filosofie şi comunitate ar exista, pare-se, nu numai o comunicare, ci şi o comunitate necesară. Acest lucru e valabil pentru întreaga noastră tradiţie, precum şi pentru modul nostru cel mai obişnuit în care înţelegem aceste cuvinte: "filosofie", "comunitate". Ceea ce desemnează al doilea cuvînt nu reprezintă doar o temă pentru ceea ce desemnează primul, ci am putea arăta că, de fapt, comunitatea este tema tuturor temelor filosofiei, şi că, mai mult, ea excedă sau precede "tematicul" însuşi în filosofie. Înainte ca filosofia să-şi stabilească vreun "obiect", ea ar fi un *fapt* al comunităţii, "filosofarea" ar avea loc *în* comun, în şi prin acest *"în"* (care nu ar fi nimic colectiv şi care s-ar sustrage la infinit opoziţiei şi cuplului "individual/colectiv"). Nu întîmplător, fără îndoială, evenimentul numit "comunism", sau notat "Marx", a avut loc mai întîi ca eveniment al unui raport determinat cu filosofia (cu "suprimarea" filosofiei în "realizarea" ei).

Admiţînd că filosofia reprezintă interogaţia, sau afirmarea, sensului, ar trebui spus că, în ceea ce o priveşte, comunitatea oferă modalitatea acestei interogaţii sau a acestei afirmaţii: cum poate fi împărtăşit sensul (?), sensul sau acest *logos* care în el însuşi înseamnă *împărtăşire* (partiţie şi repartiţie, dialogie, dialectică, diferenţă a identicului...). Sensul este comun, comunicant, comunicat, în comun prin definiţie. Presupunînd că existenţa mea "are" un "sens", el este ceea ce o face să comunice şi ceea ce o comunică unui alt lucru decît mie. Sensul constituie raportul meu cu mine, în măsura în care eu sînt raportat la ceva din celălalt. O fiinţă fără o altă fiinţă (sau fără alteritate) nu ar avea sens, ea nu ar fi decît imanenţa propriei sale instituiri (sau, ceea ce e acelaşi lucru, a propriei sale presupuneri infinite). Sensul *sensului,* începînd cu sensul "sensibil" şi în toate celelalte sensuri, este acesta: a se lăsa afectat de o exterioritate, a fi afectat de o exterioritate şi, de asemenea, a afecta o exterioritate. Sensul stă în împărtăşirea unui "în comun", lucru valabil şi pentru aceste figuri ale sensului care îl reprezintă ca fiind incomunicabil sau închis într-o subiectivitate fără ieşire sau ca non-sens. – Reciproc, se pare că ceva de genul unei "comunităţi" implică o filosofie sau ceva de genul filosofiei, împărtăşirea articulată a unui sens care dă loc tocmai comunităţii.

Şi totuşi, acest mod de a vedea lucrurile se vede imediat combătut de o altă viziune, la fel de tradiţională şi de obişnuită. Comunitatea nu se recunoaşte în filosofie. Ea vede în filosofie o atitudine sau o tehnică separată, izolată, "elitistă", (care scurtcircuitează comunicarea), şi care nu îi propune nimic altceva decît nişte utopii de comunitate, cu care ea nu poate face nimic. Sau, tocmai invers: filosofia şi comunitatea se recunosc prea bine, se identifică în înfăptuirea unei fiinţe comune (care e şi sensul lor comun, al amîndurora), iar, în acest caz, comunitatea se sufocă, în vreme ce gîndirea se destramă (ceea ce s-a numit "totalitarism").

Să introducem o a treia consideraţie, mai puţin obişnuită, şi care începe totuşi să facă parte, în diverse chipuri mai mult sau mai puţin clare, mai

mult sau mai puțin explicite sau recunoscute, din gîndirea noastră comună (tocmai din ceea ce se cuvine să nu lăsăm să devină "comun", banal, primit, sedimentat într-o pretinsă evidență). Vreau să spun: "sfîrșitul filosofiei". În diverse feluri, opuse uneori între ele, filosofii au făcut din acest sfîrșit o temă, și poate chiar tema tuturor temelor contemporane (faptul că există în același timp o ideologie a refuzului acestei "teme", faptul că tema nu e evidentă în sine și trebuie discutată și examinată, asta are în cele din urmă mai puțină importanță). "Sfîrșitul filosofiei" înseamnă cel puțin faptul că filosofia se știe ajunsă la împlinirea ei (ceea ce e cu totul altceva așadar decît dispariția ei), la împlinirea întregii ordini de semnificații pe care le putea comanda cerința sa de sens. Întregul semnificat posibil este semnificat sau, altfel spus: totalitatea s-a semnificat, semnificatul e egal cu semnificabilul (ceea ce constituie un alt aspect al sensului sau al postulării *logos*-ului: logică, rațiune ce dă seama de toate rațiunile). Din acest motiv, și deși putem cu siguranță înmulți la nesfîrșit enunțările de semnificații, fără opreliște dar în fond... și fără risc, sensul ultim al sensului filosofic s-a adeverit: în toate formele sale (cunoaștere, istorie, limbaj, subiect etc. – și comunitate), acest sens nu e nimic altceva decît *auto-constituirea cu sens a sensului,* altfel spus identitatea ființei și a sensului, sau a prezenței la sine a ființei ca subiectivitate absolută[1].

Nu întîmplător ideea de comunitate ilustrează cel mai bine această ultimă (și deci primă, fundamentală) gîndire a filosofiei, această desăvîrșire a gîndirii. Fie că este vorba despre comunitatea îndrăgostiților, a familiei, a unei Biserici sau a unei națiuni suverane, ea este reprezentată drept ceea ce se constituie din sine, prin prezența la sine: sensul legăturii, adică legătura însăși, există dinaintea relației, ceea ce e același lucru cu a spune că relația există dinaintea legăturii sau, mai degrabă, că, în consecință, cele două sînt pur și simplu contemporane, că sînt o singură interioritate întoarsă spre ea însăși. În felul acesta gîndim, oarecum invincibil, atît iubirea cît și contractul social. În general, ne reprezentăm comunitatea sensului – comunicarea și comuniunea sa – ca fiind contemporană prezenței reale a tuturor și a tuturor lucrurilor, ca adevărul intern al acestei prezențe și ca legea sa de producere (inclusiv atunci cînd ne gîndim că toate acestea sînt realizate progresiv de către o Istorie, sau că sensul nu apare decît "în afara" "acestei" lumi, sau că nu există decît sensul "acestei" lumi, și că e lipsit de sens...). Aceasta este logica pe care o marchează "sfîrșitul" filosofiei – și al comunității potrivit filosofiei: ființa comună se constituie din ea însăși ca propriul său sens. Acest sens este așadar în mod necesar sensul unui *sfîrșit:* țel și desăvîrșire, sfîrșit al istoriei, soluție finală, umanitate împlinită. Doar săvîrșirea este auto-suficientă. Și tocmai aici se desăvîrșește comunitatea, într-un eșec durabil sau într-o catastrofă teribilă: iubirea, Statul, istoria nu își află adevărul decît în trimiterea la moarte. Ființa sensului, sensul ființei sînt sacrificiul lor propriu și comun.

* * *

Că filosofia își atinge "sfîrșitul", ceea ce înseamnă așadar că ea atinge – și că atinge într-un fel foarte material, în comunitatea fără de comunitate a morții *prin sens,* sinucidere și măcel, măcinare și deznădejde – limita căreia niciodată n-a încetat să-i fie hărăzită, pe care a recunoscut-o și pe care a evitat-o în același timp (ce altceva e de făcut cu o limită? dar cum altcumva e de gîndit limita?, tocmai asta e în joc așa cum vom vedea): surprinderea ființei ca sens, a sensului ca ființă. Pur și simplu, dacă ne e îngăduit să spunem astfel, problema *existenței*. Și problema dacă, în ce fel și pînă unde e o "problemă" ca atare (o problemă supusă acestei logici a ființei și a sensului). Căci filosofia însăși, ajunsă la limita ei, afirmă faptul că existența *nu este* o auto-constituire a sensului, ci ne oferă mai degrabă ființa care precede sensul sau care-i urmează sau care-l excedă, fără să coincidă cu el și care *constă în* această non-coincidență...

De unde apare negreșit și efectul comic al filosofiei: ea se aventurează pînă la cele mai îndepărtate margini ale mizei sale, ratează cu siguranță realul existenței – și nu e departe să realizeze cu siguranță ratarea, uneori pînă la grozăvie (faceți socoteala erorilor și greșelilor științifice, morale, estetice, politice ale filosofilor).

(Îmi închipui că nu există un singur filosof adevărat care să nu fi fost frămîntat, cel puțin o dată în viață, de neliniștea acestei deriziuni. Nu există nici unul care să nu-și fi mărturisit, cel puțin o dată, faptul că întreaga trudă a gîndirii apasă cu o greutate inutilă și grotească, acolo unde existența, viața, moartea, plînsetele, bucuria, infima densitate a cotidianului o va fi precedat dintotdeauna și de departe. Nu există nici unul care să nu fi rîs de

1. Hegel: "absolutul este subiect", altfel spus, ceea ce este *în sine,* separat de tot (care este totul), și fără să depindă de nimic, este ca atare "pentru sine" și "prin sine". Raportul său cu sine îi constituie ființa și ființa-se. Istoria filosofiei contemporane, prin Marx, Nietzsche și Husserl pînă la Heidegger, Wittgenstein și Derrida, nu a operat cu o altă necesitate decît aceea care, în ea însăși, întoarce împotriva ei înseși necesitatea hegeliană: nimic nu ar apărea niciodată ca "ființă", idee, ideal sau întrebare privitoare la un "sens al ființei", dacă un *fapt* al ființei nu ar fi ireductibil anterior sau exterior "sensului" său sau, altfel spus, dacă o *venire în prezență* a ființei nu ar fi ireductibilă la orice prezență-la-sine, și nu ar surveni întotdeauna în inima acestei prezențe-la-sine, ca depărtarea sa și ca diferența/diferanța sa (sau ca acest *plus* al ființei pe care Deleuze îl preia pentru a-l plia și multiplica din nou). – Altfel spus, pentru a ne servi de o altă celebră formulă hegeliană: dacă "realul este rațional", în ultimă analiză, acest lucru nu trebuie să se întîmple "din cauza" unei identități între real și rațional (altfel, la ce bun să mai enunțăm o tautologie?), ci tocmai din cauza unei diferențe între real și rațional – iar ceea ce numim "rațiune", deopotrivă ca sens și ca gîndire, va trebui să constea prin urmare în articularea acestei diferențe. Ceea ce nu înseamnă nimic mai puțin decît cerința de a regîndi întreaga noastră gîndire a "realului" (a sensibilului, a corpului, a materiei, a istoriei, a existenței – a ființei), și deopotrivă întreaga gîndire a "rațiunii" (a limbajului, reprezentării, a științei, a filosofiei). Ceea ce nu e puțin lucru. Nu ne aflăm decît la nivelul premiselor – și nu e vorba numai de o sarcină rațională, ci de o istorie (a evenimentelor comunității) și de o venire "reale", cu privire la care nu putem programa decît caracterul neprogramabil. – Într-un sens, "filosofia" nu a fost niciodată atît de expusă evenimentului efectiv, în faptul efectiv de a fi în comun.

toate acestea – şi uneori, neîndoielnic, acest rîs sau această grimasă rămîne stăpînul locului, iar filosoful nu mai lucrează decît din obişnuinţă, din inerţie, din orgoliu sau din laşitate, neîndrăznind să se desprindă de ceea ce i-a servit de identitate şi de îndeletnicire. – Reciproc, comunitatea nu îl tolerează decît capricios sau ironic pe acela care o trădează ca nimeni altul. – Într-un sens, singura întrebare ar fi aceasta: cum se face că încă mai există filosofi şi de ce comunitatea le face în continuare loc? Oare de ce n-a dispărut această funcţie o dată cu căutarea pietrei filosofale? Îmi veţi spune: întotdeauna se mai găseşte un loc şi pentru cititorii-n stele. Fără îndoială. Însă nimeni nu confundă rolurile. Fiecare ştie sau presimte, la urma urmei, diferenţa între acela care ghiceşte realitatea ascunsă şi cel care se întreabă asupra sensului unui real care se sustrage. În comunitate se ştie, nu ce e discursul filosofic, ci ce înseamnă "gîndire" şi că nu e acelaşi lucru cu "clarviziunea". Întrebarea ar suna aşadar mai degrabă astfel: ce este această stranie luciditate a comunităţii? acest fel de a face loc filosofiei *şi* de a o ţine la locul ei? – Să nu-mi spuneţi că îmi arog dreptul de a vorbi în numele comunităţii, de care meseria mea de filosof m-ar ţine de fapt la distanţă. Ţin *în egală măsură* de comunitate, ceea ce reprezintă o condiţie materială/transcendentală a meseriei mele. Adică, în această meserie, am de-a face, între altele, cu gîndirea necesităţii *şi* a deriziunii gîndirii.)

* * *

Pe limita ei, filosofia are aşadar de-a face cu faptul că sensul nu coincide cu fiinţa sau, mai dificil şi mai exigent spus, cu faptul că sensul fiinţei nu stă într-o coincidenţă a fiinţei cu ea însăşi (cel puţin atîta vreme cît fiinţa e presupusă a fi locul sensului, şi încă a unui sens prezentabil în identitatea ideală a unei semnificaţii auto-constituante: exemplul privilegiat – comunitatea, sensul comun al fiinţei comune). E aşadar limita pe care comunitatea se suspendă la rîndul ei: nu există auto-comunicare a sensului, iar comunitatea nu are poate sau, mai ales, nu este nimic comun. Nu poate fi vorba nici măcar – mai ales – de co-umanitate, de co-naturalitate sau co-prezenţă cu ceva dintr-o lume care i-ar deveni de nelocuit pe măsură ce o cotropeşte. La limită – la limita comunităţii, a filosofiei – lumea nu e o *lume* – e o îngrămădire, şi poate o nelume.

Aici am ajuns – e ceea ce ne defineşte *epoca,* o epocă pe care n-o putem gîndi, la urma urmei, decît ca pe o limită de epocă, dacă prin "epocă" înţelegem o formă sau un aspect al "lumii". Semnificaţiile sînt suspendate. Nu mai putem spune "iată sensul, iată co-umanitatea, şi iată filosofia ei – sau iată filosofiile ei, în competiţia lor fecundă...". Iar gestul filosofiei se înfăţişează într-adevăr aşa cum este, gol, golit, ca şi cum ar fi de reinventat, şi nu de reinventat pentru a descoperi alte semnificaţii, ci doar pentru a nu mai fi decît la limită: un gest înspre sensul sensului, un gest înspre o exterioritate nebănuită, inapropriabilă (ştim doar atît: sensul nu îşi poate apropria realul, existenţa, sensul nu este auto-constituirea cu sens a esenţei realului).

Acesta este "sensul" tuturor temelor majore ale gîndirii contemporane, fie că e vorba de "fiinţă", "limbaj", "celălalt", "singularitate", "scriitură", "mimesis", "multiplicităţi", "eveniment", "corp" sau de încă multe altele. În diverse forme, care nu sînt neapărat compatibile între ele, de fiecare dată e vorba de ceea ce, în lexicul tradiţional al doctrinelor, am putea numi un realism al adevărului inapropriabil. Ceea ce nu vrea să spună în nici un caz "al adevărului absent".

III
(*ÎN*-COMUNUL)

Dar în ce fel poate fi "prezent" adevărul, cum poate veni el la prezență de acum înainte, de vreme ce constituirea unui sens comun și a ființei-comune a sensului e abandonată pe limita sa?

Comunitatea trebuie, probabil, să ne dea cîteva indicii. Sau, mai exact, "sfîrșitul" aproprierii sensului comunității e cel care ar trebui să ne dea aceste indicii (sfîrșitul aproprierii "iubirii", a "familiei", a "statului", a "comuniunii", a "poporului" etc.). La acest sfîrșit, la această limită unde ne aflăm, rămîne totuși – și deci apare – acest fapt: că *noi* sîntem aici. Epoca limitei ne abandonează împreună pe limită, căci altfel nu ar fi vorba nici de "epocă" și nici de "limită", iar "noi" nu am fi aici. Rămîne acest rest de comunitate (presupunînd că înainte sau altundeva va fi existat altceva), faptul că sîntem *în* comun în sau față cu dezlegarea sensului comun. Cel puțin sîntem unii cu alții sau împreună. Lucru care apare ca o evidență de fapt, căreia nu îi putem da nici un statut de drept (nu o putem pune în raport cu nici o esență de co-umanitate), dar care persistă și care rezistă, de fapt, într-un fel de insignifianță materială. Putem oare încerca, pe limită, să descifrăm această insignifianță?

Sîntem *în* comun, unii *cu* alții. Ce înseamnă acest "în" și acest "cu"? (Sau, altfel spus, ce înseamnă "noi" – ce înseamnă acest pronume care, într-un fel sau altul, trebuie înscris în orice discurs?)

Nu e numai, nu e atît problema *unei* semnificații, ci e problema locului, a spațiu-timpului și a modului, a regimului semnificației în general, dacă e adevărat că sensul comunică, se comunică și face să se comunice, prin definiție. E și motivul pentru care această descifrare nu poate fi doar filosofică, mai mult, ea nu poate avea loc decît la sfîrșitul filosofiei – și a oricărei logici, gramatici și literaturi în general: *"noi: persoana întîi plural"*, să luăm aminte la dificultatea acestei simple desemnări...

"Cu", "împreună" sau "în comun" nu înseamnă de bună seamă "unii în alții" și nici "unii în locul celorlalți". E vorba despre o exterioritate. (Nici măcar în iubire nu sîntem în celălalt, ci numai în exteriorul celuilalt, iar copilul "în" mama lui e și el, deși într-un cu totul alt fel, exterior în această interioritate. Nici în mulțimea cea mai strînsă nu sîntem în locul celuilalt.) Dar asta nu înseamnă nici numai "lîngă" sau "juxtapuși". Logica lui "cu" – a faptului-de-a-fi-cu, *Mitsein,* din care Heidegger face contemporanul și corelativul lui *Dasein* – e logica singulară a unui interior-exterior. E poate chiar logica singularității în general. Și astfel ar fi logica a ceea ce nu aparține nici interiorității pure și nici exteriorității pure. (La drept vorbind, acestea se confundă: a fi pur și simplu în afară, în afara a tot ce există (ab-solut), ar însemna a fi pur si simplu în sine, în afară de sine, la sine însuși *chiar fără* posibilitatea de a se distinge ca un "sine însuși"). O logică a limitei: ceea ce e între doi sau mai mulți și aparține tuturor și nimănui, fără a-și mai aparține.

(Nu e sigur că această logică se rezumă la om sau chiar la ființele vii. Oare pietrele, munții, corpurile unei galaxii nu sînt împreună într-o anumită privință, alta decît privirea noastră îndreptată spre ele? E o problemă, aceea a comunității lumii, pe care o vom lăsa aici fără răspuns.)

Logica faptului-de-a-fi-cu își are mai întîi de toate corespondentul în ceea ce am putea numi fenomenologia banală a grupurilor neorganizate de persoane. Călătorii dintr-un același compartiment de tren sînt doar unii alături de ceilalți, într-un mod accidental, arbitrar, cu totul exterior. Sînt fără raport între ei. Dar, în egală măsură, ei sînt împreună ca și călători ai acelui tren, în același spațiu și pentru același timp. Ei se află între dezagregarea "mulțimii" și agregarea "grupului", ambele posibile, virtuale, apropiate în fiecare clipă. Această suspendare constituie "faptul-de-a-fi-cu": un raport fără raport sau o expunere simultană la raport și la lipsa de raport. O atare expunere se înfiripă din iminența simultană a retragerii și a venirii raportului, pe care o poate decide cel mai neînsemnat incident – sau, neîndoielnic, mai tainic spus, care nu încetează să se decidă în fiecare clipă, într-un sens sau în celălalt, într-un sens *și* în celălalt, în "libertate" și în "necesitate", în "conștiință" și în "inconștiență", decizie indecisă a străinului și a aproapelui, a singurătății și a colectivității, a atragerii și respingerii.

Această expunere la raport/non-raport nu este altceva decît expunerea singularităților unele la altele. (Spun: singularități, pentru că în joc nu sînt numai indivizi, cum ne-ar putea lăsa să credem o descriere facilă. Colectivități întregi, grupuri, puteri, discursuri se expun aici, atît "în" fiecare individ cît și între ei. "Singularitatea" ar desemna tocmai ceea ce, de fiecare dată, alcătuiește un punct de expunere, trasează o intersectare de limite, pe care există expunere.) A fi expus înseamnă a fi pe limită, acolo unde există deopotrivă interioritate și exterioritate, și nici interioritate, nici exterioritate. Ceea ce nu înseamnă încă nici măcar a fi "față-în-față", ci e ceva anterior privirii în ochi, anterior captării sale sau a capturării unei prăzi sau a unui ostatec. Expunerea precedă orice identificare iar singularitatea nu este o identitate: e expunerea însăși, actualitatea sa punctuală. (Însă identitatea, individuală sau colectivă, nu e o sumă de singularități: ci este ea însăși o singularitate.) E faptul de a fi "în sine" potrivit unei împărțășiri de "sine" (diviziune și distribuire) constitutiv de "sine", o ectopie generalizată a tuturor locurilor "proprii" (intimitate, identitate, individualitate, nume), care nu sînt proprii decît în măsura în care sînt expuse pe limitele lor, de către limitele lor și ca aceste limite. Ceea ce nu înseamnă că nu există nimic "propriu" și nici că propriul este în mod esențial afectat de un "clivaj" sau de o "schiză". Înseamnă mai degrabă că "propriul" *este* fără esență, expus.

Acest mod de a fi, de a exista (există oare un alt mod? *ființa* nu ar fi așadar niciodată "ființa", ci întotdeauna ființa modalizată în expunere) presupune faptul că nu există ființă comună, substanță, esență sau identitate comună (expunerea nu cunoaște presupoziție – și tocmai asta înseamnă în primul rînd "expunere"), ci există ființă *în* comun. *În* (cu, latinescul *cum* din "comunitate") nu desemnează vreun mod al relației, dacă e adevărat că relația trebuie sta-

bilită între doi termeni aflați deja la dispoziție, între două existențe date. Ar desemna mai degrabă o ființă *ca* relație, identică cu existența însăși: cu venirea la existență a existenței. Însă nici "ființă" și nici "relație" nu sînt de-ajuns ca să numească acest fapt - chiar și așa puse într-un raport de echivalență, cu atît mai puțin cu cît nu avem aici o echivalență de termeni, care ar însemna tot o relație exterioară cu "ființa" și cu "relația". Ar trebui mai degrabă să ne hotărîm să spunem că ființa este *în* comun, fără a fi vreodată comună.

* * *

Nimic mai comun decît faptul de a fi: e însăși evidența existenței. Nimic mai puțin comun decît ființa: e însăși evidența comunității. Și una și cealaltă sînt puneri în evidență ale gîndirii - nu însă și filosofii ale evidenței. Căci fiecare o împărtășește pe cealaltă și îi retrage evidența. Ființa nu e de la sine propria sa evidență, nu e egală cu sine și nici cu sensul său. Asta e existența, asta e comunitatea, și asta le expune. Fiecare e punerea în joc a celeilalte. Ceea ce e *în* joc o dată cu *în* comunul: ceea ce dă joc, și naștere, gîndirii - și pînă și "jocul" acestor cuvinte în care, de fapt, nu se expune nimic mai puțin decît comunicarea *noastră* (ea însăși expusă acestui "fără nimic în comun", "fără comună măsură" a limbii cu transluciditatea pe care o presupunem într-o "comunicare" care ar fi aceea a *unui* presupus sens comun, și nu aceea a lui "noi").

Miza în comunului. A gîndi fără odihnă acest lucru înseamnă "filosofie", sau ceea ce mai rămîne din ea la sfîrșit, dacă mai rămîne cumva în comun, înseamnă politică, artă, sau ce mai rămîne din ele, înseamnă a merge pe stradă, a trece frontiere, înseamnă sărbătoare și doliu, înseamnă a fi pe baricade, sau într-un compartiment de tren, înseamnă a ști cum capitalizează capitalul comunul și cum îl dizolvă pe *în,* înseamnă a întreba mereu ce vrea să spună "revoluție", ce vrea să trăiască revoluția, înseamnă rezistență, existență.

* * *

Ființa "este" acest *în* (ar trebui spus: ființa e în acest "în", înăuntrul a ceea ce nu are înlăuntru), care divide și îmbină deopotrivă, care *împărtășește,* limita la care se expune. Limita nu e nimic: ea nu e nimic altceva decît acest *abandon* extrem în care orice proprietate, orice instanță particulară de proprietate, pentru a fi ceea ce este, fiind ceea ce este, este mai întîi livrată exteriorului (care nu este însă exteriorul vreunui interior...). Putem oare gîndi acest abandon în care se manifestă propriul - fiind mai întîi, adică de la început, de la capăt, de la limita proprietății sale, primit, perceput, simțit, atins, mînuit, dorit, respins, chemat, numit, comunicat? În realitate, acest abandon e anterior nașterii, sau nu e nimic altceva decît nașterea însăși, infinita naștere pînă la moartea care-o sfîrșește desăvîrșind abandonul. Iar acest abandon nu abandonează decît ființei-în-comun, adică nici comunicării și nici comunității, ca și cum acestea ar fi niște instanțe de receptare sau de

înregistrare. Însă abandonul "comunică" el însuși, comunică singularitatea ei înseși printr-o infinită "exterioritate" și *ca* această infinită "exterioritate". Abandonul face să se manifeste propriul (persoană, grup, adunare, societate, popor etc.) expunîndu-l. Heidegger dă acestei surveniri numele de *Ereignis,* adică "propriere", dar de asemenea și mai întîi de toate "eveniment": evenimentul nu este ceea ce are loc, ci venirea unui loc, a unui spațiu-timp ca atare, trasarea limitei sale, expunerea sa.

Putem oare expune această expunere? O putem prezenta sau reprezenta? (și ce concept ar fi potrivit aici? să fie oare vorba de reprezentare, de semnificare, de punere în scenă sau în joc? să fie nevoie aici de discurs, de gesturi, de poezie?). - Putem oare prezenta sensul acestui *în*-comun, singurul care oferă posibilitatea sensului în general?

Dacă o facem, dacă atribuim și dacă arătăm ființa (sau esența) acestui *în*-comun, și dacă, prin urmare, prezentăm comunitatea ei înseși (într-un popor, un stat, un spirit, un destin, o operă), sensul astfel (re)prezentat destramă numaidecît întreaga expunere și, o dată cu ea, sensul sensului însuși. Dar dacă nu o facem, dacă expunerea însăși rămîne neexpusă, altfel spus dacă reprezentăm faptul că nu e nimic de prezentat din *în*-comun, decît doar repetiția unei "condiții umane" care nici măcar nu ajunge la o "co-umanitate" (condiție plată, nici umană și nici inumană), sensul sensului se năruie de asemenea, totul se răstoarnă în juxtapunerea fără raporturi și fără singularități. Identitatea unului sau identitatea multiplului (a non-identității) sînt identice și nu ajung la expunerea plurală a lui *în,* la expunerea *noastră*.

Orice am face, totuși, sau ce nu am face, nimic nu are loc, nimic nu are cu adevărat loc decît această expunere. Iar necesitatea sa este însăși deschiderea a ceea ce vom numi libertate, egalitate, dreptate, fraternitate - fără a ne putea opri aici asupra acestor cuvinte. Totuși, dacă nimic nu are loc decît această expunere - adică, dacă ființa *în* comun *rezistă* invincibil comuniunii și dezagregării -, această expunere, această rezistență nu sînt nici imediate și nici imanente. Ele nu sînt un dat pe care ar trebui doar să-l adunăm pentru a-l afirma. Desigur că ființa-în-comun insistă și rezistă - fapt fără de care eu nici măcar nu aș fi pe cale să scriu iar, dumneavoastră să citiți. Dar asta nu înseamnă că e de-ajuns să o spunem pentru a o expune. Necesitatea ființei-în-comun nu e aceea a unei legi fizice, iar cine vrea s-o expună trebuie de asemenea să i se expună (e ceea ce putem numi "gîndire", "scriitură", *și* împărtășirea lor). Dimpotrivă, aceasta e complacerea care amenință orice discurs al comunității (și pe al meu, în consecință): de a crede că (re)prezintă, prin propria sa comunicare, o co-umanitate al cărei adevăr nu este totuși o esența dată și (re)prezentabilă.

Ceea ce astăzi e dat, semnificat e mai degrabă de ordinul identității la nesfîrșit dialectizate a identității și non-identității (unu/multiplu, individual/colectiv, conștiință/inconștiență, voință/forțe materiale, etică/economie etc.). Poate că tocmai acest lucru îl înfățișăm prin numele de "tehnică": co-umanitatea unei an-umanități, o comunitate de operațiuni și nu de existențe. "Tehnica" ar fi atît forma desăvîrșită a unei constituiri reciproce a ființei

și a sensului, cît și forma hiperbolică a infinitei lor disjuncții. E ceea ce face cu putință alternanța recurentă și invariabilă de atîtea secole a valorizărilor și devalorizărilor acestei tehnici. Dar ar fi și ceea ce – ceea ce e gîndit în mod confuz prin "tehnică", și nu ceea ce se petrece în sateliți sau în fibrele optice – ne-ar ascunde în "dat" ceea ce continuă să fie *oferit* ca *în*. Nu ne apropriem și nu ne înstăpînim asupra a ceea ce e oferit. Sau, mai degrabă: în aproprierea însăși care acceptă și primește ofranda, rămînem expuși suspendării (adică libertății) ofrandei, expuși la ceea ce nu poate fi apropriat din ea.

* * *

Se pare așadar că de acum înainte există o sarcină indisociabil și poate indiscernabil "filosofică" și "comunitară" (o sarcină a gîndirii și a politicii, dacă aceste cuvinte corespund fără o altă examinare), care ar fi sarcina de a expune inexpozabilul *în*. De a-l *expune,* adică de a nu-l prezenta sau reprezenta fără ca această (re)prezentare să fie ea însăși, la rîndul ei, locul și miza unei expuneri: nu fără ca, în această expunere, "gîndirea" să se expună riscului și să se abandoneze "comunității", iar "comunitatea" "gîndirii". Toate acestea ar putea evoca numaidecît figura unei "comunități gînditoare/de gîndire", a unei mănăstiri din Telem sau a unui cenaclu romantic cu închipuiri de republică (și încă de republică de regi...) sau ceva precum un "comunism literar" (m-am folosit odinioară de această expresie însă natura sa echivocă mă face să renunț la ea: nu e vorba de o comunitate de literați...). Dar nici nu se pune problema să fim "cu toții filosofi" (așa cum a putut nădăjdui Marx), tot așa cum nu se pune problema să facem "să domnească" filosofia (așa cum voia Platon). Sau e vorba și de una și de alta deopotrivă, una împotriva celeilalte (și atunci avem o gîndire la limită, unde nu mai știm ce înseamnă "filosofie"), asta însă în măsura în care miza nu ar fi furnizarea sensului și nici măcar de a pune întrebarea privitoare la sens ca o întrebare în termeni de ființă: care *este* sensul? ce sens are ființa, dacă ea este ființa în-comun? Miza ar fi aceea, nu neapărat opusă, dar cu siguranță alta, de a se expune împărtășirii lui *în,* acestei împărtășiri a "sensului" care mai întîi *retrage* ființa sensului și sensul ființei – sau care, altfel spus, nu le identifică unul cu celălalt și pe fiecare ca atare decît prin acest *în* al "comunului", printr-un *cu* al sensului care dezapropriază la propriu.

Nu că "aș avea" sensul, nu că aș avea sens, ci sînt dintru sens și sînt întru sens, așadar exclusiv la modul ființei-în-comun. Un *ego sum, ego existo* care nu ar deveni efectiv decît expunînd partajul, partiția acestei ființe existente ca pe evidența sa cea mai proprie. (Evidența e însă afirmată deja de Descartes ca evidență comună, împărtășită de toți înaintea oricărei accederi la statutul de evidență și de gîndire a evidenței – sau mai degrabă: avînd în chiar această împărtășire vatra nepătrunsă a evidenței sale.)

Sînt *dintru:* existența are loc fiind expusă pe acest *dintru* sau *în,* la acest *în*. Inseparabilă, așadar, de un *noi existăm*. Și mai mult decît inseparabilă: avîndu-și proveniența într-o enunțare *în* comun în care tocmai acest *în* (și nici

un subiect determinabil după conceptele filosofiei) enunță și se enunță – prezența care vine la sine ca limită și pe care o împărtășește prezența. Expozant inexpozabil pe care *noi* îl expunem totuși în comun.

* * *

Veți fi tentați să spuneți: iată o descriere a *statu quo*-ului, dacă nu a oricărei orînduiri sociale și politice, cel puțin a democrației. (Sau, și mai fățarnic spus, descrierea unui fel de *noumen* democratic camuflat în spatele fiecărui fenomen socio-politic.) Nimic din toate acestea. Ceea ce nu e democrație fie nu expune nimic (tirania, dictatura) fie prezintă o esență a ființei sau a sensului comune (imanența totalitară). În ceea ce o privește, însă, democrația expune doar faptul că o atare esență e de neexpus. Fără îndoială că e răul cel mai mic. Totuși, *în*-comun-ul, *cu*-ul se deportează: de la inapropriabila expunere (neîndoielnic enigmatic oferită între rîndurile Contractului lui Rousseau, și oarecum în ciuda lui) se trece – deopotrivă prin logica inexpozabilului și împotriva ei – la spectacolul aproprierii generale. ("Spectacolul": acest cuvînt va desemna aici o expunere întoarsă către sine, apropriată, fără abandon – ceea ce, fără îndoială, situaționiștii încercau să vizeze prin același cuvînt. – Cît despre aproprierea generală, e limpede că ea nu poate fi astfel decît în măsura în care este nemijlocit particulară și privativă.) Aproprierea capitalului, a individului, a producției și reproducerii (a "tehnicii") *ca* "în-comun", ținînd loc faptului de a avea-loc a în-comunului. Democrația eșuează, așadar, nu în a reprezenta în-comunul (ca și cum ar fi o operație exterioară), ci în a-l expune, adică în a i se expune, în a i *ne* expune, în a ne expune *"nouă înșine"*.

Istoria – o istorie care nici măcar nu ține "de istorie", ci tot de actualitatea noastră – ne-a învățat ce riscuri implică o critică a democrației (nimic mai puțin decît exterminarea, exproprierea pură și exploatarea neînfrînată.) Sarcina e așadar fără îndoială aceea de a deplasa însăși ideea de "critică". Însă istoria ne învață de asemenea care e riscul înscris în ceea ce mai numim încă "democrație": acela de a ne mărgini la o apropriere violentă, plată, nici măcar identificabilă (dacă nu cumva, o dată în plus, ca "tehnică" – întrucîtva în sensul în care se vorbește de "măsuri tehnice"...), a lui *în* din faptul-de-a-fi-în-comun. Riscul de a părăsi baricada lui *în*. Prin urmare, dacă nu trebuie să fie vorba de o "critică" a democrației într-un sens obișnuit (și mai ales nu "anti-democratic"!), nu poate fi vorba nici de a rămîne la o simplă evidență democratică. Ar trebui însă să fie vorba de a conduce democrația la locul său propriu de enunțare și de expunere: față de *în*-comunul acestui "popor" al cărui nume îl poartă fără a-și fi găsit poate încă nici calea și nici vocea articulării sale.

"Filosofia" și "comunitatea" au în comun un imperativ categoric, anterior oricărei morale (dar politic fără echivoc, căci politicul în acest sens precede orice morală, în loc să-i urmeze și să o completeze), de a nu pierde din vedere sensul *în* comun.

PARTEA A CINCEA
ISTORIA FINITĂ

1. Propun aici doar schiţa unei posibile expuneri cu privire la gîndirea istoriei de astăzi. Nu dezvolt şi nici măcar nu prezint întregul sistem de teme şi dezbateri pe care le-ar implica un asemenea proiect (nu dezvolt, printre altele, anumite discuţii cărora le-ar putea da loc tema istoriei la Heidegger, Benjamin, Arendt, Adorno, Foucault, Patoćka sau Ricœur). Tocmai de aceea nu voi marca unele dintre aceste teme sau dezbateri decît prin scurte remarci, prezentate explicit ca nişte paranteze.

Din acelaşi motiv, vă expun mai întîi, ca un fel de epigraf, teza sau ipoteza înspre care încerc să mă îndrept: istoria – dacă putem lua acest termen în afara determinaţiei sale metafizice şi deci istorice – nu mai ţine înainte de toate de problema timpului, nici de aceea a succesiunii şi nici de aceea a cauzalităţii, ci de aceea a comunităţii sau a faptului-de-a-fi-în-comun.

Şi aceasta deoarece comunitatea însăşi e ceva istoric. Ceea ce înseamnă că nu e nici substanţă şi nici subiect, nu este o fiinţă comună care ar putea fi ţelul şi împlinirea unui proces şi unui progres – ci este o fiinţă-*în*-comun, care doar *survine,* sau care este *survenirea,* un eveniment mai mult decît o "fiinţă". Sau e survenirea fiinţei înseşi: non-infinitatea propriei sale existenţe, pe care voi încerca să o prezint ca *istorie finită*.

E vorba aşadar despre ceea ce se întîmplă atunci cînd sîntem expuşi faptului de a spune: "noi inaugurăm istoria". Cu alte cuvinte, istoricitatea ca act performativ mai degrabă decît ca narativitate şi cunoaştere.

2. Acum, putem începe astfel: ceea ce astăzi *a fost,* ceea ce timpul *nostru* recunoaşte *a fi fost,* nu mai este natura (care, aşa cum pretind unii, s-a transformat de mult în istorie), ci istoria însăşi.

Timpul nostru nu mai este cel al istoriei şi, tocmai de aceea, istoria însăşi pare să fi dispărut în istorie... Timpul nostru este timpul sau un timp (chiar şi această diferenţă de articol presupune o diferenţă capitală în gîndirea istoriei...) al *suspensiei* istoriei – într-un sens deopotrivă ritmic şi neliniştitor: istoria este suspendată, fără mişcare, iar noi aşteptăm, în nesiguranţă şi îngrijorare, ceea ce se va întîmpla dacă ea îşi va relua mersul înainte (dacă mai există ceva de genul unui "înainte") sau dacă nu se va mai mişca deloc. Ceea ce e un fapt binecunoscut, însă, aşa cum spune Hegel: "Ceea ce e binecunoscut nu e cunoscut deloc". Să rezumăm aşadar, chiar dacă nu e decît o repetiţie, în ce constă suspensia contemporană a istoriei.

Întîi de toate, istoria este suspendată sau chiar încheiată, ca *sens,* ca o cale orientată şi teleologică, aşa cum era înţeleasă de la începutul gîndirii moderne a istoriei. Istoria nu mai *are* ţel sau proiect şi, datorită acestui fapt, nu mai *este* persoana individuală (individul general sau generic) sau persoana autonomă pe care Marx obişnuia să o critice în gîndirea speculativă

post-hegeliană[1]. Aceasta înseamnă totodată, şi prin urmare, că istoria nu mai poate fi prezentată - pentru a folosi expresia lui Lyotard - ca o "mare povestire", povestire a vreunui măreţ destin colectiv al genului uman (al Umanităţii, al Libertăţii etc.), o povestire care era mare pentru că era nobilă şi care era nobilă pentru că era bună în împlinirea ei. Timpul nostru este timpul, sau un timp, în care această istorie s-a suspendat ea însăşi: războiul total, genocidul, cursa înarmării nucleare, tehnologia nemiloasă, foametea şi sărăcia absolută, toate aceste semne cel puţin aparente ale auto-distrugerii genului uman, ale auto-nimicirii istoriei, fără nici o acţiune dialectică a negativului...

(Prima paranteză: *poate că una dintre cele mai bune prezentări literare ale acestor lucruri se găseşte în cartea Elsei Morante,* L'histoire, *un roman al cărui dublu final sună astfel: 1)"În acea zi de luni a lui iunie 1947, nefericita poveste a Iduzzei Ramundo luă sfîrşit" şi 2) – după rememorarea ultimelor evenimente mondiale de după 1947 – "şi povestea continuă". Ceea ce poate însemna, în egală măsură, că istoricitatea şi narativitatea au aceeaşi "istorie" şi că, la sfîrşitul istoriei ajungem – sau, de fapt, am ajuns deja – la sfîrşitul povestirii. Aş spune, spre deosebire de Lyotard, al oricărui tip de povestire, mare sau mică. Istoria care "continuă", timpul nostru în măsura în care survine ca timp, continuă dincolo de istorie şi de roman sau de mica povestire. Datorită acestui fapt, genul literar sau genul de discursivitate aflat în raport cu această "istoricitate" ar fi un gen cu totul diferit. Aşa cum vom vedea mai tîrziu, acesta ar fi un anume gen de declaraţie, de vestire sau de promisiune.*)

(A doua paranteză: *nu e lipsit de interes să remarcăm faptul că această povestire a istoriei, de la începuturile sale sau aproape de la începuturi, a fost în chip straniu implicată şi într-o manieră dramatică, tragică, disperată chiar, de a înfăţişa acelaşi curs universal de evenimente a cărui narare trebuia să şi-o asume. Hegel, acelaşi Hegel, vorbea despre istorie ca despre "cel mai teribil tablou" care ne cufundă în "cea mai adîncă, cea mai stânjenitoare mîhnire, pe care nici o alinare nu o poate cumpăni."*[2] *De la propriile sale începuturi, istoria ca povestire este şi trebuie să fie în chip esenţial o* teodicee, *însă ea rămîne în acelaşi timp încremenită în sentimentul răului care sălăşluieşte în ea.*)

Tocmai de aceea, timpul nostru nu mai crede în istoria ca "viclenie a raţiunii", viclenie graţie căreia raţiunea ar face să înflorească trandafirul adevărului raţional ultim. Şi tot de aceea, timpul nostru nu mai este un timp capabil să se simtă şi să se reprezinte pe sine ca un timp care *face* istoria, ca un timp care produce măreţia Istoriei ca atare. Timpul nostru este conştient de el însuşi ca de un timp non-istoric. Însă el este totodată un timp fără natură. De aceea el rămîne doar timp al istoricismului şi al istoricizării, ceea ce înseamnă că, în întregul său, cunoaşterea (cu excepţia cunoaşterii tehnologice care nu are nevoie de propria sa istorie), incapabilă să deschidă întru un viitor oarecare (chiar redescoperind uneori ideea de "utopie"...), şi incapabilă să ofere vreun prezent istoric, îşi plasează toate obiectele (chiar şi obiectul "istorie" ca atare) sub legea unică, vagă şi indefinită a unei "determinări istorice", un fel de sub- sau para-hegelianism, sau de sub- sau para-marxism. Această "determinare istorică" indică doar faptul *că* orice lucru este istoric determinat, dar nu şi *în ce fel* operează determinarea, căci "determinarea" este înţeleasă tocmai drept cauzalitate istorică, iar istoria este înţeleasă ca o reţea complexă, teatru al acţiunilor reciproce şi chiar ansamblu instabil de cauzalităţi...

Secretul istoriei stă astfel în cauzalitate, iar secretul cauzalităţii stă în istorie. Tocmai de aceea, istoria devine o cauzalitate a cauzalităţilor, ceea ce înseamnă o producere nesfîrşită de *efecte* însă niciodată *efectivitatea* unui început. Se pare însă că nucleul gîndirii istoriei constă tocmai în problema începutului, a deschiderii istoriei sau a intrării în istorie. Istoricismul în general este modul de a gîndi care *presupune* că, de fapt, istoria a început deja dintotdeauna şi nu face decît să continue. Istoricismul presupune istoria în loc să o considere drept ceea ce va trebui să fie gîndit. Iar acest lucru este adevărat în cazul fiecărui tip de istoricism, monologic sau polilogic, simplu sau complex, teleologic sau non-teleologic. Aşa cum scrie Adorno: "Istoricitatea este lipsită de sarea dimensiunii istorice"[3].

Luînd în considerare modul istoricizant de gîndire, am putea spune că totul aparţine istoriei, dar că nimic nu este istoric. Vreau să spun, bineînţeles, în reprezentarea şi în întrebuinţarea istoriei timpului nostru. Nu ţin să critic remarcabila muncă realizată de istorici prin considerabila remaniere a cunoaşterii istorice făcută cu ajutorul ştiinţelor sociale, al antropologiei, biologiei şi fizicii. Şi nu vreau să şterg adevărul de neşters, în speţă că totul - inclusiv "natura" - este în devenire, că totul s-a petrecut în chip istoric, înscris întotdeauna în schimbare şi în devenire, purtînd întotdeauna nenumăratele mărci ale acestei înscrieri. De altfel, aceasta este, în egală măsură, condiţia gîndirii istoriei: ceea ce implică faptul că o istorie a numeroaselor gîndiri istorice

1. *Nota traducătorului* [francez]: Jean-Luc Nancy a redactat acest text în engleză (sprijinit de Elisabeth Bloomfield... etc., a se vedea nota 84) pentru o conferinţă în cadrul *Program in CriticalTheory* de la California University, Irvine (care publică în 1988 acest text în varianta engleză). Textul de faţă este tradus de Pierre-Philippe Jandin (J.-L. Nancy ţine să sublinieze caracterul stîngaci, anevoios, în opinia sa, al acestui eseu scris într-o limbă foarte precar stăpînită. În definitiv, textul "nu reuşeşte să spună ceea ce ar vrea să spună", şi lasă să se întrevadă excesiv acest neajuns. Ceea ce poate că nu e tocmai rău, fiind vorba despre o istorie care *stă* în întregime *să vină*).
Anumite teme abordate aici au fost între timp precizate în *Expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988 [*Experienţa libertăţii*, trad. rom. de Emilian Cioc şi Ciprian Mihali, Idea, Cluj, 2003] şi în *La décision d'existence* in *Sud*, număr special dedicat lucrării *Fiinţă şi timp*, 1989. Marx nu a acceptat niciodată reprezentarea istoriei ca subiect. El a insistat mereu asupra faptului că istoria este "activitatea omului". În acest sens - pe lîngă numeroase alte discuţii care ar fi necesare aici cu privire la Marx - nu am alt scop decît să re-elaborez această teză într-un context istorico-filosofic cu totul diferit. - Profit de această primă notă ca să mă scuz pentru engleza mea insuficientă care nu numai că sărăceşte limbajul dar, mai mult, mă obligă la un discurs abrupt... Îmi exprim însă gratitudinea faţă de cei care m-au ajutat să fac cel puţin posibilă această experienţă: Elisabeth Bloomfield, Bryan Holmes, David Carroll.

2. *Philosophie de l'Histoire, Introduction*, ediţia franceză, p. 29.

3. *Dialectique négative*, ediţia franceză, p. 107.

ale istoriei nu ar putea fi niciodată ea însăşi istoricistă. Ea ar dobîndi un statut cu totul diferit de propria sa "istoricitate". Dar aşa cum Nietzsche ştia deja, cu cît istoria este o cunoaştere mai cuprinzătoare şi mai bogată, cu atît mai puţin ştim ce înseamnă "istorie", chiar dacă istoria este totodată un excelent instrument critic şi politic în lupta dusă împotriva reprezentărilor ideologice şi împotriva puterii lor. Căci, în acelaşi timp, această ştiinţă nu oferă posibilitatea unei întrebări radicale cu privire la reprezentarea - şi/sau cu privire la prezentarea - istoriei ca atare. Şi tocmai de aceea, acest termen este în pericol fie să păstreze în mod tacit un fel de accepţiune para- sau post-hegeliană, fie să se reîntoarcă încet-încet la semnificaţia greacă a *istoriei:* culegere de fapte.

Dacă istoricitatea adevărului este cel puţin una dintre caracteristicile cele mai importante ale timpului nostru, aceasta ar însemna în primul rînd că adevărul acestei "istoricităţi" nu poate fi înfăţişat sau măsurat de către nici o gîndire istorică sau anistorică. "Istoricitatea" adevărului nu poate fi doar o modalitate de a califica adevărul (aşa cum deseori se înţelege): va fi vorba despre o transformare a conceptului său, sau a gîndirii sale - şi tocmai de aceea faptul acesta implică o transformare a conceptului sau a gîndMarx nu a acceptat niciodată reprezentarea istoriei ca subiect. El a insistat mereu asupra faptului că istoria este "activitatea omului". În acest sens - pe lîngă numeroase alte discuţii care ar fi necesare aici cu privire la Marx - nu am alt scop decît să re-elaborez această teză într-un context istorico-filosofic cu totul diferit. - Profit de această primă notă ca să mă scuz pentru engleza mea insuficientă care nu numai că sărăceşte limbajul dar, mai mult, mă obligă la un discurs abrupt... Îmi exprim însă gratitudinea faţă de cei care m-au ajutat să fac cel puţin posibilă această experienţă: Elisabeth Bloomfield, Bryan Holmes, David Carroll. irii istoricităţii înseşi, în măsura în care această "istoricitate" rămîne prinsă într-o gîndire preistorică a adevărului...

(A treia paranteză: *modalitatea de a înţelege totul sub legea "determinării istorice", ceea ce este întru totul diferit de modalitatea de a gîndi istoricitatea adevărului, nu a fost, cel puţin după 1844, modul de gîndire al lui Marx însuşi, al acestui Marx care scria că "istoria nu face nimic", înţelegînd prin istorie ceea ce el numea "istoria genului uman ca istorie a gîndirii abstracte a genului uman, o istorie care nu aparţine omului real"*[4]*, sau ceea ce tot el mai numea "o teorie istorico-filosofică bună la toate a cărei calitate supremă este de a fi supra-istorică"*[5].)

(A patra paranteză: în acelaşi timp – timpul nostru – noi devenim conştienţi de faptul că realitatea nu poate fi separată de "obiectul literar" (Hayden White) care o oferă lecturii. Însă e ca şi cum am recunoaşte că istoria este forma noastră modernă a mitului şi că, în acelaşi moment, în spatele textualităţii şi al subiectivităţii, rămîne o anumită "realitate istorică", ca dezvoltare reală infinită sau indefinită a timpului. Între cele două, noi am fi în suspensie. Fie se întîmplă cu adevărat ceva, ceva ce nu poate fi cuprins în reprezentarea noastră, fie nu se întîmplă nimic în nici un fel, poate doar producerea povestirilor istorico-fictive...).

3. Acestea fiind spuse, istoria înţeleasă filosofic, dincolo de edulcorarea ei istoricistă, este constituţia ontologică a subiectului însuşi. Modul propriu al subiectivităţii – esenţa şi structura sa – este modul de a deveni sine însuşi ce îşi are în "devenire" legea sinelui însuşi, iar în sine – legea şi elanul devenirii. Subiectul este ceea ce devine ceea ce este (propria sa esenţă) reprezentîndu-se pe sine însuşi sie însuşi (după cum ştiţi, sensul original şi propriu al "reprezentării" nu este o "prezentare secundă", ci o "prezentare sieşi"), devenind vizibil lui însuşi în forma sa adevărată, în veritabilul său eidos sau idee. Sfîrşitul istoriei înseamnă aşadar că istoria nu mai reprezintă şi nici nu mai revelează Ideea sinelui, sau Ideea însăşi. Dar pentru că istoria metafizică, dezvoltînd vizibilitatea Ideii (şi idealitatea lumii vizibile) dezvoltă nu numai nişte "conţinuturi", ci se dezvoltă în egală măsură ca "Forma" şi ca "formarea" întregului său conţinut (de fapt, veritabila formă ca forma formării fiecărui "conţinut"), vom concluziona că, de acum înainte, istoria nu mai prezintă şi nici nu mai reprezintă vreo idee a istoriei (nici o Istorie a Ideii, nici o Idee de Istorie). În acest sens trebuie înţeleasă, de exemplu, formula lui Lyotard care declară că, în sînul "gîndirii critice" de la care se revendică, nu este loc pentru o "filosofie a istoriei"[6]. Să nu regăsim oare aici tocmai lucrul pe care filosofia l-ar putea gîndi acum? Vreau să spun: să gîndească istoria drept ceea ce ar fi per essentiam fără Idee (ceea ce înseamnă în cele din urmă: per essentiam sine essentia), incapabilă să devină vizibilă, incapabilă de orice idealizare sau teoretizare, fie ea istoricistă. Ceea ce nu înseamnă, în schimb, că ea nu ar fi ceva oferit gîndirii noastre: istoricitatea istoriei ar putea fi astăzi ceea ce ne provoacă gîndirea să gîndească în mod categoric "în afara Ideii".

Vom reveni asupra acestui aspect în cîteva clipe, dar să amintim înainte faptul că Ideea istoriei - Istoria însăşi ca Idee - şi Ideea pe care Istoria ar revela-o şi ar produce-o - nu este nimic altceva decît Ideea de umanitate, sau a Umanităţii ca Idee, ca formă realizată şi prezentată a Umanităţii. Cu toate acestea (şi măcar atît cunoaşte timpul nostru), împlinirea esenţei prezentate, oricare ar fi ea (ceea ce este "ideea"), pune în mod necesar capăt istoriei ca mişcare, devenire şi producere a Ideii. Umanitatea împlinită nu mai este istorică (poate tot aşa cum nici Istoria împlinită nu mai este umană...). De aceea scria Derrida: "Istoria a fost întotdeauna gîndită ca mişcare a unei resorbţii a istoriei" (sau: "Conceptul de istorie nu a prins viaţă decît pornind de la posibilitatea sensului, a prezenţei trecute, prezente sau promise a sensului, a adevărului său" - enunţ în care "prezenţă" corespunde "resorbţiei"[7]). *Istoria resorbită este istoria prezentată: prezenţa subiectivităţii la sine însăşi, prezenţa*

4. *La Sainte Famille,* Éditions sociales, p. 116.

5. *Réponse à Mikhailovski,* R.N.F. Pléiade II, p. 1555.

6. Jean-François Lyotard, *L'Enthousiasme,* Paris, Galilée, p. 77.

7. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence,* p. 425, *La dissémination,* Seuil, p. 209. Această teză era deja prezentă în *L'origine de la géométrie,* p. 105.

esenței timpului și ca esență a timpului, care este prezentul însuși (prezentul trecut, prezentul viitor și prezentul prezent), timpul ca subiect.

Aceasta este contradicția internă și ultimă a istoriei. Nu contradicția dialectică din sînul unui proces istoric, ci contradicția dincolo și dincoace de dialectică (sau în inima sa), între istoria în mișcare și istoria resorbită, între subiectivitatea ca proces către sine însăși și subiectivitatea ca prezență sieși, între istoria ca devenire și eveniment și istoria ca sens, orientare și Idee. (Lucru adevărat chiar și din punctul de vedere al istoriei gîndite ca proces indefinit sau perpetuu: căci, în acest caz, subiectivitatea se prezintă ei înseși ca procesiunea însăși sau, ceea ce este același lucru, subiectul a fost, de fapt, dintotdeauna prezent propriei sale deveniri...). Aceasta este structura de "double bind" a istoriei – ceea ce este ușor de pus în lumină în sînul oricărei teorii filosofice a istoriei.

În măsura în care istoria s-a resorbit deja în Idee (și chiar în propria sa Idee), noi sîntem, dacă putem spune astfel, în afara istoriei. Însă, în măsura în care această resorbire ("resorbție") s-a petrecut de fapt ca atare în trecutul nostru recent (sau o dată cu începutul filosofiei), și în măsura în care noi avem deja o relație "istorică" cu această resorbire, sîntem poate expuși unui alt fel de "istorie", unei alte semnificații a acestei noțiuni, sau poate unei alte... istorii a istoriei. Încă o dată Marx este cel care scria: "Istoria universală nu a existat, de fapt, niciodată ; în aparența ei de istorie universală, istoria este un rezultat" – iar aceste fraze sînt urmate de cîteva note: "Există o dezvoltare necesară. Cu toate acestea, justificare a hazardului (de justificat totodată libertatea, între altele[8])". Între aceste două posibilități, a fi în afara istoriei sau a intra într-o altă istorie (pentru care numele de "istorie" nu va fi poate păstrat) se află suspensia care ar fi caracteristică pentru timpul nostru.

4. Dar ce înseamnă "timpul nostru"? Înainte de toate, "timpul nostru" înseamnă tocmai o anumită suspensie a timpului, a timpului conceput ca permanentă trecere și fugă. O pură curgere nu ar putea fi "a noastră". Apropierea pe care o revelă acest "a noastră" (va trebui mai tîrziu să examinăm acest gen foarte special de apropriere) desemnează ceva precum o imobilizare – sau, mai bine spus, înseamnă că un ceva din timp, fără a face să înceteze timpul și fără a înceta să fie timp, că o anumită temporalitate ca temporalitate devine un fel de spațiu, un fel de cîmp care ar putea fi pentru noi un domeniu conform unei foarte stranii și misterioase modalități a proprietății. Nu că am domina acest timp (cît de puțin îl dominăm, de fapt!). Ba mai mult, asta înseamnă că timpul ni se prezintă ca această spațialitate sau ca această "spațiozitate" a unei anumite suspensii – care nu este alta decît epoca, épochè care, în greacă, înseamnă "suspendare".

Care este operația proprie a spațiului? Spațiul spațiază – "das Raum räumt", așa cum scrie Heidegger[9]. Ce este spațiat în și prin epocă? Nu puncte ale spațiului, deja spațiate, ci punctele temporalității înseși, care nu sînt nimic altceva decît formele de prezent ale timpului care mereu survin și care mereu dispar. Această spațiere (care, ca atare, este o operație temporală: timpul și spațiul sînt aici inextricabile și nu mai pot fi gîndite în vreunul din modelele lor filosofice) – această spațiere spațiază timpul însuși, spațiindu-l în raport cu prezentul său continuu. Ceea ce înseamnă că survine ceva: a surveni nu înseamnă nici a trece, nici a fi prezent. Survenirea survine între prezent și prezent, între trecere și ea însăși. În curgerea continuă sau în purul prezent (ceea ce, la urma urmei, este același lucru, dacă e să ne amintim de Kant: "În timp, totul trece, în afară de timpul însuși"), nimic nu poate surveni. Și tocmai de aceea, istoricitatea însăși este resorbită în istoria gîndită ca timp, ca succesiune și cauzalitate în interiorul timpului. Nimic nu poate avea loc, pentru că nu e loc (nu e spațiozitate) între tipurile de prezent ale timpului, și nici între timp și el însuși. Nu există loc "din cînd în cînd" (dar am putea spune în egală măsură: nu există timp...). Survenirea înseamnă: a oferi o anumită spațiere a timpului, în care ceva are loc, a deschide timpul însuși. Astăzi, pentru noi ceea ce are loc este tocmai resorbția istoriei ca eveniment istoric, ca modul nostru de a fi în chip actual în istorie...

Dar cum are loc acest lucru? Fiind al nostru. Posibilitatea de a spune timpul nostru și posibilitatea acestui enunț de a avea sens (dacă are) este dată de o reciprocitate între "al nostru" și "timp". Nu este vorba despre o proprietate colectivă în raport cu care noi am fi primii, și am poseda un anumit timp. Dimpotrivă, timpul ne dă, prin spațierea sa, posibilitatea de a fi "noi", sau cel puțin posibilitatea de a spune "noi" și "al nostru". Pentru a spune "noi", trebuie să fim într-un anumit spațiu de timp comun – chiar dacă spunem "noi" referindu-ne la un "noi" ce include totalitatea genului uman. Potrivit unui asemenea enunț, spațiul de timp comun este de cîteva milioane de ani (însă nu întîmplător un astfel de enunț este foarte rar formulat; o comunitate de milioane de ani e cam greu de susținut...). Potrivit celuilalt enunț: "timpul nostru nu mai este timpul « istoriei »", spațiul de timp comun este de aproximativ treizeci sau cincizeci de ani. De bună seamă, nu este însă vorba de o chestiune de timp cronologic. Așa ceva poate fi o zi doar, sau se poate întîmpla într-o singură zi. Poate fi o istorie de o singură zi. O istorie finită – și poate că nu există nici o altă istorie. E o chestiune de spațiu de timp, de timp care spațiază și/sau de timp spațiat, care "ne" dă posibilitatea de a spune "Noi" – adică posibilitatea de a fi în comun și de a ne prezenta sau de a ne reprezenta ca și comunitate. O comunitate care împărtășește sau care participă la același spațiu de timp, fiindcă însăși comunitatea este acest spațiu.

Determinarea istoriei drept ceva comun, sau determinarea ei ca timp al comunității – timpul în cursul căruia ceva i se întîmplă comunității sau timpul în cursul căruia comunitatea însăși se întîmplă – nu este nicidecum nouă. De la bun început, începînd cu timpul istoric al începutului, istoria a aparținut de fapt comunității iar comunitatea a aparținut istoriei. Istoria unei persoane singulare sau a unei simple familii nu devine istorică decît dacă aparține comunității. Ceea ce înseamnă totodată că istoria aparține politicului, dacă politic înseamnă (ca în cazul întregii noastre istorii) construirea, guvernarea și reprezentarea ființei-în-comun ca atare (și nu doar ca joc social al nevoilor și al forțelor individuale sau particulare). Aspectul "comunitar" al istoriei sau, fiindcă acest cuvînt nu există în engleză, aș spune aspectul "comunist" al istoriei (care poate că nu e un aspect printre altele) este singurul lucru durabil pe care l-am putea găsi în istoria noastră ca istorie a istoriei. Putem și trebuie să-l recunoaștem chiar și în epoca sfîrșitului istoriei, fiindcă această epocă este timpul nostru.

8. *Introduction générale... de 1857,* Pléiade I, p. 265.

9. *Arta și spațiul.*

Pentru că luăm parte la sfîrşitul istoriei, pentru că avem ceva să ne comunicăm sau să discutăm în această privinţă, ne sîntem daţi nouă înşine, cu acest prilej, într-un anumit fel de comunitate. Ceea ce, pentru noi cel puţin, este poate nu tocmai un semn de istorie, ci o anumită deschidere, fără semne şi fără idei, înspre o anumită "istorie", şi deopotrivă înspre un anumit "noi".

Cum putem gîndi istoria într-un chip nou, sau cum putem gîndi ceva "dincolo de istorie", dacă "istoria" este înţeleasă doar în sensul său filosofico-istoric? Cum am putea face acest lucru prin mijlocirea comunităţii?

(A cincea paranteză: *faptul că "istoria", ca multe alte concepte ale discursului nostru, nu are poate alt sens decît sensul său filosofico-istoric, înseamnă două lucruri distincte. Înseamnă, mai întîi, că multiplele sensuri ale "istoriei" sînt împlinite şi închise în interiorul* istoriei înseşi ca epocă. *Iar această epocă este tocmai epoca împlinirii şi a închiderii sensului ca atare, sau a semnificaţiei ca atare, adică ale idealităţii prezentate şi ale prezenţei idealizate sau "eidetice" a "semnificatului" unui "semnificant". În măsura în care "istorie" înseamnă semnificaţia sau semnificabilitatea timpului uman (a omului în dimensiunea sa temporală şi a temporalităţii în dimensiunea sa umană), cu sau fără vreo semnificaţie finală "eternă", în acest sens (în sensul semiologico-filosofic al* sensului), *istoria este absolut închisă. Dar aceasta înseamnă, de asemenea, într-un al doilea sens, că sensul "istoriei" sau "istoria" ca sens – ca procesul sensului însuşi – a survenit şi că sensul a survenit nu doar în sînul istoriei noastre, ci ca istoria noastră. Ceea ce înseamnă totodată că gîndirea occidentală (sau comunitatea occidentală), ca gîndire care se gîndeşte în dimensiunea sa istorică, a survenit şi că, prin definiţie, "istoria" nu mai are căderea să gîndească această survenire ca atare. Totuşi, asta nu înseamnă că* sensul *nu are nimic de-a face cu survenirea, din contră. Sensul, înţeles în măsura posibilului într-o accepţiune diferită de semnificaţia de element în sînul căruia ceva precum semnificaţia sau non-semnificaţia este cu putinţă, sensul ca şi condiţia noastră existenţială/transcendentală: altfel spus, condiţia în care existenţa este ea însăşi un transcendental şi deci condiţia care nu constă în a fi doar şi imediat ceea ce sîntem noi – sensul, în această accepţiune, nu este nici sensul vreunei surveniri şi nici sensul unui proces istoric, sensul nu este semnificaţia a ceea ce se întîmplă,* ci a faptului că *ceva se întîmplă. Acesta este sensul în interiorul căruia ne este dat să existăm, chiar dacă ne gîndim pe noi înşine ca non-sens, chiar dacă transformăm istoria în absurditate (aşa cum facem de obicei de-a lungul întregii noastre istorii). Sensul este poate el însuşi întîmplarea, sau ceea ce întotdeauna se întîmplă în întîmplare, dincolo sau dincoace de resorbirea istoriei în semnificaţie.)*

5. Să ne referim acum la comunitate. Vom trece printr-o scurtă analiză a acestui concept, pentru a reveni la istorie. Dat fiind că trebuie să fiu concis, mă văd obligat să rezum ceea ce am dezvoltat în altă parte în marginea acestui subiect.

Ce este comunitatea? Comunitatea nu este o adunare de indivizi, posterioară elaborării individualităţii înseşi, fiindcă individualitatea ca atare nu se poate manifesta decît în interiorul unei asemenea adunări. Ceea ce poate

fi gîndit în diferite feluri: la Hegel, de exemplu, conştiinţa de sine nu devine ceea ce este decît dacă subiectul este recunoscut ca un sine de către un alt sine. Subiectul doreşte această recunoaştere însă, în această dorinţă, el nu este deja subiectul care este el. Altfel spus: sensul lui "eu", pentru a-şi avea sensul propriu, trebuie să poată fi repetat, la fel ca orice altă semnificaţie, în afara prezenţei lucrului semnificat: ceea ce, în ocurenţă, nu se poate întîmpla decît prin "eu"-ul unui alt individ sau printr-un "tu" pe care acesta mi-l adresează. În fiecare caz, "eu" nu sînt înainte de această comutare sau înainte de această comunicare a lui "eu". Comunitatea şi comunicarea sînt constitutive individualităţii, şi nu invers (la urma urmei, individualitatea nu este poate decît o limită a comunităţii). – Comunitatea nu este însă nici o esenţă a tuturor indivizilor, o esenţă care ar fi dată înaintea lor. Căci comunitatea nu este nimic altceva decît comunicarea unor "fiinţe singulare" separate, care nu există ca atare decît prin comunicare.

Comunitatea nu este aşadar nici un raport abstract sau imaterial, nici o substanţă comună. Nu este *o fiinţă* comună, ci este un fapt-de-a-fi *în* comun, sau un fapt-de-a-fi unul *cu* celălalt, sau un fapt-de-a-fi *împreună*. Iar *împreună* înseamnă ceva ce nu e nici interior şi nici exterior fiinţei singulare. Un împreună ontologic, diferit atît de constituţia substanţială, cît şi de orice tip de raport (logic, mecanic, sensibil, intelectual, mistic etc.). "Împreună" (şi posibilitatea de a spune "noi") are loc acolo unde interiorul, ca interior, devine exterior, fără să existe o formare a vreunui "interior" comun. "Împreună" aparţine modului de a nu avea deloc esenţă. Aceasta este *existenţa,* fără nici o esenţă, dar care, ca existenţă, este singura sa esenţă (iar această esenţă nu mai este o esenţă: aceasta este ideea cardinală pe care se întemeiază *Dasein*-ul lui Heidegger – dacă se poate vorbi despre o întemeiere). A exista nu înseamnă pur şi simplu "a fi". Dimpotrivă: a exista înseamnă *a nu* fi în prezenţa imediată sau în imanenţa unei fiinţări. A exista înseamnă a nu fi imanent sau a nu fi prezent sieşi, şi a nu fi prezent *singur*. A exista constă aşadar în a considera "sinele" propriu ca pe o "alteritate", aşa încît nici o esenţă, nici un subiect, nici un loc, să nu poată prezenta *această alteritate în sine,* ca pe sinele propriu al altuia, sau ca pe un "mare Altul" sau ca o fiinţă comună (viaţă sau substanţă). Alteritatea existenţei nu survine decît ca "fapt-de-a-fi împreună".

Aşa cum scrie Marx, "e fals să considerăm societatea ca pe un subiect unic; e un punct de vedere speculativ"[10]. Comunitatea este comunitatea *celorlalţi,* ceea ce nu înseamnă că mai mulţi indivizi ar avea vreo natură comună dincolo de diferenţele lor, ci că ei participă doar la alteritatea lor. Alteritatea este, de fiecare dată, alteritatea fiecărui "eu însumi", care nu este "eu însumi" decît ca un altul. Alteritatea nu este o substanţă comună ci, dimpotrivă, este non-substanţialitatea fiecărui "sine" şi a raportului său *cu* ceilalţi. Toţi aceşti "sine" sînt în raport graţie alterităţii lor. Ceea ce înseamnă că ei

10. *Op. cit.*, p. 247.

nu sînt "în raport" - în nici un mod determinabil al raportului - , ci sînt *împreună*. Faptul-de-a-fi împreună este alteritatea.

A fi împreună sau a fi *în* comun este aşadar modul propriu al fiinţei existenţei ca atare, modul în care fiinţa comună ca atare este pusă în joc şi în care fiinţa ca atare este expusă riscului. Eu sînt "eu" (exist) doar dacă pot spune "noi" (ceea ce e valabil şi în cazul *ego*-ului cartezian, a cărui certitudine este, pentru Descartes însuşi, o certitudine comună, cea mai comună, pe care o împărtăşim însă, în fiecare clipă, doar ca un altul...). Ceea ce înseamnă că exist în măsura în care sînt în-(fără)-raport cu existenţa celorlalţi, cu celelalte existenţe şi cu alteritatea existenţei. Alteritatea existenţei constă în non-prezenţa sa întru sine. Ceea ce are loc de la naştere şi pînă la moartea sa. Sîntem *alţii* - fiecare pentru celălalt şi fiecare pentru sine - datorită naşterii şi morţii care ne expun finitudinea sau care ne expun finitudinii[11]. *Finitudinea* nu înseamnă că sîntem non-infiniţi - ca nişte fiinţe neînsemnate sau efemere în sînul unei fiinţe mari, universale şi continue -, ci înseamnă că sîntem *infinit* finiţi, infinit expuşi existenţei noastre ca non-esenţă, infinit expuşi alterităţii propriei noastre "fiinţe" (sau: în noi, fiinţa este expusă propriei sale alterităţi). Începem şi sfîrşim fără a începe şi fără a sfîrşi: fără a avea un început şi un sfîrşit care să fie *ale noastre;* avem (sau sîntem) un început şi un sfîrşit doar ca alţii, şi doar prin ceilalţi. Începutul şi sfîrşitul meu sînt tocmai ceea ce eu nu pot avea ca fiind ale mele, şi ceea ce nimeni nu poate avea ca fiind ale sale.

Rezultatul: survenim, dacă a surveni înseamnă a avea loc, ca altul în timpul ca alteritate (şi ce este timpul dacă nu tocmai alteritatea radicală a fiecărui moment al timpului?). Nu sîntem o *fiinţă* ci o *survenire* (sau: în noi, fiinţa este expusă survenirii). Această survenire înţeleasă ca "esenţiala" alteritate a existenţei ne este dată ca un *noi,* ceea ce nu e nimic altceva decît alteritatea existenţei (mai mult decît existenţa alterităţii). "Noi" nu este nimic altceva decît finitudinea ca subiect, dacă subiectivitatea ar putea să fie finită (însă, ca atare, ea este infinită). Acesta e şi motivul pentru care acest "noi" este un subiect straniu: cine vorbeşte atunci cînd spunem "noi"? Noi nu sîntem - acest "noi" nu este -, ci survenim, acest "noi" survine şi fiecare individ care survine nu survine decît prin această comunitate a survenirii, care este comunitatea noastră. Comunitatea este comunitatea finită, altfel spus comunitatea alterităţii, a survenirii. Iar aceasta este istoria. Aşa cum scrie Heidegger: "Istoria *(Geschichte)* îşi are greutatea sa esenţială nu în trecut, nici în prezent şi în coordonarea sa cu trecutul, ci în survenirea *(Geschehen)* proprie existenţei"[12].

Comunitatea nu este aşadar istorică, în sensul în care ar fi un subiect ce se schimbă în permanenţă în sînul (sau dedesubtul, aşa cum face un *subiect*) unui timp ce se scurge în permanenţă (sau un subiect care deţine acest

11. Heidegger, *Fiinţă şi timp;* cf. Derrida *L'écriture et la différence,* Seuil, p. 169, Christopher Fynsk, *Heidegger – pensée et historicité,* Cornell University Press 1986, p. 47.

12. *Fiinţă şi timp,* paragraful 74.

timp ca subiect sau ca subiectivitate, care este fundamentul metafizic al oricărui istoricism - şi ceea ce s-ar putea spune, pînă la un anumit punct, chiar şi despre Heidegger). Însă istoria este comunitate, adică survenirea unui anumit spaţiu de timp - în forma unei anumite spaţieri a timpului, care este spaţierea unui "noi". Această spaţiere dă spaţiu comunităţii şi o spaţiază, ceea ce înseamnă că o expune ei (înseşi). Acesta e şi motivul faptului, foarte simplu şi evident, că istoria nu a fost niciodată gîndită ca o însumare de istorii individuale, ci întotdeauna ca modul propriu şi singular al existenţei comune, care este modul propriu al existenţei[13].

Am putea spune chiar că "sensul minim" al cuvîntului "Istorie", sau al său *"nucleus semanticus",* nu este succesiunea evenimentelor, ci dimensiunea lor comună. Altfel spus: "comunul" ca atare, în măsura în care survine, ceea ce înseamnă tocmai faptul că, în definitiv, comun*ul* nu este dat ca substanţă sau ca subiect, ci survine, "în chip" istoric.

6. În acest sens, istoria este o istorie finită. Ceea ce înseamnă exact contrariul unei istorii desăvîrşite. Istoria desăvîrşită este, de la începutul său, prezentarea fiinţei prin (sau ca) procesul timpului: "resorbţia istoriei". E o istorie care se preocupă de sfîrşitul său şi care îl prezintă, de la începutul său (fie ca pe o catastrofă sau ca pe o apoteoză, fie ca pe o acumulare infinită, fie ca pe o transfigurare bruscă). Istoria finită este survenirea timpului existenţei sau a existenţei ca timp, survenire ce spaţiază timpul, spaţiind prezenţa şi prezentul timpului: ea nu îşi are esenţa nici în ea însăşi şi nici în altă parte (căci nu există o altă parte...). Ea este astfel "în chip esenţial" expusă, *infinit expusă propriei sale surveniri finite ca atare.*

Istoria finită este locţiitorul existenţei, ca existenţă comună, fiindcă ea este "faptul-de-a-fi împreună al alterităţii". Ceea ce înseamnă şi locţiitorul libertăţii şi al deciziei de a exista.

(A şasea paranteză: *nu pot dezvolta aici implicaţiile acestei "libertăţi şi decizii de a exista". N-o vom înţelege în sensul unei libertăţi subiective, ceea ce implică fie un subiect liber în raport cu istoria – de fapt, un subiect liber de determinările istorice –, fie istoria însăşi ca subiect, aşa cum o înfăţişează Hegel (într-o anumită măsură), sau poate aşa cum o fac, într-o formă mai naivă, Spengler şi Toynbee. Libertatea va fi înţeleasă în mod precis drept caracterul propriu al survenirii şi al expunerii existenţei. Nu doar un mod de a fi "eliberat" de cauzalitate sau de destin, ci un mod de a fi* destinat *asumării lor, de a fi destinat istoriei, ca survenire. Ceea ce nu înseamnă o anume cauzalitate sau necesitate "meta-istorice". Ci înseamnă numai şi mai întîi de toate că acest mod ne poate deschide – sau poate să deschidă fiinţa ca atare – către ceva precum "destinul" sau "cauzalitatea", "necesitatea" sau "decizia". Ceea ce înseamnă că sîntem nişte fiinţe în întregime istorice (şi nu nişte fiinţe pentru care istoria ar fi un accident sau un*

13. Heidegger, *op. cit.*, paragraful 84, şi comentariul lui Ricœur în *Temps et récit,* vol. III, Paris, Seuil, 1985.

proces), ceea ce mai înseamnă şi faptul că istoria este expunerea proprie existenţei, pe care sîntem destinaţi (aceasta este "libertatea") să o gîndim şi să o purtăm ca hazard şi/sau cauzalitate, ca proces şi/sau ca survenire, ca necesitate şi/sau ca libertate, ca fugacitate şi/sau ca eternitate, ca unitate şi/sau ca multiplu etc.)

Istoria este prezentarea sau venirea la prezenţă a existenţei în măsura în care existenţa însăşi este finită şi, prin urmare, comună - ceea ce, o dată în plus, înseamnă că existenţa nu are o esenţă, ci că, prin "esenţă", ea *este* survenire (sau, mai bine spus, survenirea posibilităţii de a se întîmpla sau de a nu se întîmpla ceva). Comunitatea nu înseamnă o survenire comună, ci survenirea însăşi (*Geschehen* înscris în *Geschichte*) a comunităţii. Comunitatea este acest "Noi" care survine ca fapt-de-a-fi-împreună al alterităţii. Ca fiinţă singulară, eu nu am o istorie singulară (i.e. exist) decît în măsura în care sînt expus unei comunităţi şi în sînul comunităţii, chiar dacă nu am un rol deosebit sau important în comunitate. "Eu" în "noi" şi "noi" ca "noi" *sînt* istorice fiindcă noi aparţinem în chip esenţial acestei surveniri care este *finitudinea Fiinţei înseşi*. Faptul că Fiinţa însăşi este finită înseamnă că ea nu este nici substanţă, nici subiect, ci este *oferită în* existenţă şi existenţei. Fiinţa este ofranda adusă existenţei - şi stă în natura proprie a ofrandei să survină (să fie oferită). E ceea ce am putea numi comunismul nostru istoric: faptul de a surveni ca *noi* şi acestui *noi*.

Istoria finită nu aduce astfel nici o desăvîrşire şi nici o reprezentare a vreunui subiect, nici spirit, nici om, nici libertate, nici necesitate, nici o Idee sau alta, nici chiar Ideea de alteritate, care ar fi Ideea de timp şi însăşi Ideea de Istorie: alteritatea nu are Idee, ci doar survine - ca fapt-de-a-fi-împreună.

(A şaptea paranteză: *acesta ar fi momentul strategic pentru o relectură a filosofiei hegeliene a istoriei, sau a filosofiei hegeliene ca istorie. Pentru că, dacă istoria este istoria spiritului sau a raţiunii, acest lucru trebuie înţeles în sensul în care, aşa cum scria Hegel, "raţiunea este imanentă existenţei istorice, ea se realizează în această existenţă şi prin ea*[14]*". Or aceasta înseamnă că raţiunea nu e nimic altceva decît existenţa istorică, şi că "raţiunea" devine "evenimentul" existenţei istorice (în această perspectivă, aşa cum scrie Suzanne Gearhardt, "se poate considera" că dialectica "lucrează împotriva ei înseşi"*[15]*). În acest sens, raţiunea nu ar fi atît esenţa subiectului istoriei, ci, mai degrabă, istoria ar fi singura existenţă a raţiunii. De aceea, raţionalitatea acestei raţiuni ar trebui să fie înţeleasă într-o manieră cu totul diferită de maniera "hegeliană" obişnuită şi poate chiar ca raţionalitate a survenirii ca atare şi ca survenire a raţiunii. Această relectură a lui Hegel ar fi o relectură a discursului filosofic asupra istoriei în general. Principiul său sau schema sa ar consta în aceea că istoria filosofică, înţeleasă ca proces al identităţii spiritului (sau a omului, a umanităţii etc.), ca identificare a identităţii ca atare, a fost întotdeauna în acelaşi timp diferenţă infinită şi diferenţiere a identităţii.)*

14. *Philosophie de l'Histoire,* Introduction, ediţia franceză, p. 32.

15. *Le moment critique de (la philosophie de) l'Histoire,* inedit.

Istoria finită: ar trebui să fie clar de acum înainte că finitudinea şi istoria sînt unul şi acelaşi lucru şi că "istoria finită" este o tautologie, cu condiţia să ţinem "istoria" departe de auto-resorbţia sa. Istoria finită sau istoria ca istorie, istoria în istoricitatea sa (dacă e să convenim că "istorie" este cuvîntul potrivit de păstrat...), nu este prezentarea unei anumite împliniri sau a unei anumite esenţe - nici măcar a propriului său proces sau a propriei sale desfăşurări. Istoria finită este prezentarea non-esenţei existenţei (care este la rîndul ei, ca discurs şi concept al "existenţei", o parte a filosofiei în măsura în care filosofia se pune în chestiune, un eveniment istoric, survenirea Istoriei ce se arată ca epocă).

Istoria finită este prezentarea existenţei în măsura în care, fiind în acelaşi timp existenţă şi comunitate, aceasta nu e niciodată prezentă întru ea însăşi. Atunci cînd enunţăm un anumit "ei" istoric, de genul "ei, grecii" sau "ei, Părinţii Fondatori" sau "ei, membri sovietelor ruseşti din 1917", cînd enunţăm acest "ei", ceea ce înseamnă propriu-zis a scrie istoria, spunem în locul lor acest "noi" care în acelaşi timp "le" aparţine şi nu "le" aparţine, fiindcă tocmai comunitatea lor istorială şi istorică este cea care nu apare decît prin istorie, prin modul *nostru* de a spune "ei" atunci cînd "ei" nu mai sînt prezenţi. Dar chiar şi atunci cînd grecii spuneau "noi, grecii", ceva din "grecii" trecuse deja, şi o nouă spaţiere a timpului deschidea comunitatea "greacă" propriului său viitor. Existenţa istorică e întotdeauna o existenţă aflată în afara prezenţei. Acel "ei" pe care îl scrie istoricul arată că acest "noi" pe care îl implică nu este şi nu a fost vreodată, ca atare, prezent. "Noi" vine întotdeauna din viitor. La fel se întîmplă şi cu "al nostru" "Noi" atunci cînd ne gîndim pe noi înşine drept comunitatea din spaţiul de timp al unui sfîrşit al Istoriei.

Istoria în survenirea ei este istoria întru care nu sîntem niciodată capabili să fim prezenţi, şi *aceasta* este existenţa noastră, *acesta* este "Noi" al nostru. Atunci cînd spunem "Noi", "Noi" constă în această non-prezenţă, care nu este cîtuşi de puţin o prezenţă, ci survenirea ca atare. A scrie istoria - ceea ce constituie întotdeauna modalitatea în care istoria se face (chiar şi atunci cînd credem şi spunem că *facem* istoria "la prezent", chiar şi atunci cînd credem că sîntem într-o deschidere istorică şi cînd spunem acest lucru, vorbim de fapt despre *scrierea* istoriei) - nu constă în reprezentarea unei anumite prezenţe trecute sau prezente. E vorba de a marca alteritatea existenţei în raport cu propriul său prezent şi cu propria sa prezenţă. Şi, tocmai de aceea, istoria este în chip esenţial *scriitură,* dacă scriitura este trasarea diferenţei, prin diferenţa urmei. Aşa cum afirmă Werner Hamacher, a scrie istoria înseamnă "Un adio" spus prezenţei evenimentului istoric. În germană: *"was geschiet ist Abschied"* (ceea ce survine este rămas bun şi/sau despărţire, care este sensul literal al lui *"Abschied"*[16]). A fi prezent în istorie şi întru isto-

16. "Uber einge Unterschiede zwischen der Geschichte literarischer und der Geschichte phänomenaler Ereignissen", *Akten der 7e Internationalen Germanisten Kongress,* Göttingen, 1985, Bd. XI.

rie (a enunța judecăți, a lua decizii, a face alegeri în vederea unui viitor) nu înseamnă niciodată a fi prezent întru sine însuși ca ființă istorică. Înseamnă a fi spațiat - sau a fi scris - prin spațierea timpului însuși, prin această spațiere care deschide posibilitatea istoriei comunității. Aceasta vine întotdeauna din viitor: însă acest "viitor" nu mai înseamnă un viitor prezent, care ar veni înspre noi prin reprezentarea lui. "Viitor" înseamnă spațierea timpului, diferența care nu este *în* timp, ci diferența timp*ului* - spațiul prin care timpul se diferențiază (de) el însuși, și care este spațiul comunității în existența sa.

7. Dacă timpul este înțeles ca succesiune și curgere permanentă (și altă înțelegere a timpului ca atare nu există), istoria nu aparține timpului sau, altfel spus, istoria pretinde o gîndire cu totul diferită a timpului - o gîndire a puterii sale de spațiere și a spațierii sale. (Tot din același motiv, istoria nu aparține cauzalității, fie că aceasta din urmă e gîndită ca unitate sau ca multiplicitate de serii cauzale - chiar și în cazul în care cauzalitatea nu e dată, ci doar reprezentată ca Idee[17].) Căci permanența timpurilor care se schimbă în permanență (timpul ca substanță, după Kant) este prezența prezentă la sine însăși, chiar dacă, de fapt, ea nu se prezintă niciodată pe sine. Cu toate acestea, istoria este venire-la-prezență, venirea (venire a "ceea ce va să vină") ca *venire,* ca survenire, ceea ce înseamnă: ca non-prezent. Ea nu este permanența unei deveniri. Istoria nu devine nimic - sau poate doar istorie, care nu e devenire, ci venire. Ea nu aparține prezentului timpului, timpurilor prezenței (prezentul trecut, prezentul prezent, prezentul viitor). După cum nu aparține nici memoriei. Memoria este (re)prezentarea trecutului. E trecutul *viu*. Istoria începe acolo unde *sfîrșește* memoria. Ea începe acolo unde *sfîrșește reprezentarea.* Munca istoricului - care nu este niciodată o muncă de memorie - e în multe sensuri o muncă de reprezentare, dar în raport cu ceva non-reprezentabil, care e istoria însăși. Istoria este non-reprezentabilă nu în sensul că ar exista o anumită prezență ascunsă în spatele reprezentărilor, ci pentru că este *venire* în prezență ca survenire. Ce înseamnă a veni? Care este constituția particulară a lui "a veni", dincolo de prezență și de absență - aceasta ar fi întrebarea unei abordări a istoriei mai precisă decît cea de față.

Așa cum subliniază Hannah Arendt, în eseul intitulat *Conceptul de istorie,* doar gîndirea modernă a istoriei a dat întîietate timpului ca succesiune temporală. Putem adăuga că noțiunea de cauzalitate este și ea implicată în această formă de gîndire. Cauzalitatea este ceea ce nu poate admite survenirea ca atare - survenirea *în survenirea ei* și nu ca eveniment care urmează unui alt eveniment, survenirea în venirea ei. Temporalitatea și cauzalitatea nu au legătură cu survenirea. Ele nu privesc decît schimbarea, care e tot o schimbare a unor substanțe sau a unor subiecți, și nu privesc survenirea (nașterea sau moartea) substanței sau subiectului în el însuși (tocmai ceea

17. Așa cum declară Lyotard, *op. cit.*, pp. 45-46.

ce spune Kant cu privire la cauzalitate). Aceasta înseamnă că: temporalitatea și cauzalitatea aparțin unei *naturi,* iar istoria, în acest sens, este un proces natural, în măsura în care genul uman progresează ca o natură care se dezvoltă (chiar dacă "natura" era gîndită ca procesul însuși).

Timpul succesiunii este auto-succesiunea timpului. Pentru a vorbi în termenii lui Kant, aceasta este succesiunea fenomenelor și fenomenul de succesiune, dar nu și survenirea fenomenalizării ca atare. Nu e nașterea sau moartea vreunui lucru. Nu e *faptul-de-a-avea-loc* al unui lucru, spațiere care îi permite emergența sau dispariția singulară.

Acest act-de-a-spația, această spațiere a timpului însuși nu este nimic altceva decît alteritatea, eterogenitatea care survine în timp. Dar ce înseamnă *a surveni în timp?* Înseamnă că, în definitiv, ceva, care nu este nici timpul, nici prezența, nici succesiunea prezențelor, nici substanța procesului, survine în timp, dar nu într-o manieră temporală. Altfel spus, ceva ce nu survine "din" timp "în" timp, ceva ce nu își succede sieși. Ceva ce advine însă din nimic - sau care nu se îndreaptă înspre nimic (nașterea sau moartea). Acest nimic - care este întotdeauna "viitor" - nu este *nimic*: nu este o altă substanță negativă care ar dubla-o pe cea care își succede sieși. Acest nimic stă în faptul că nimic nu *are loc* în survenire, fiindcă nu există loc de ținut: există însă spațierea unui loc ca atare, neantul care spațiază timpul, care deschide în el alteritatea, eterogenitatea unei existențe oarecare.

(A opta paranteză: *într-un sens, pe care ar trebui să-l distingem cu prudență de accepțiunea sa obișnuită, acest nimic sau această* advenire a nimicului care deschide *timpul este* eternitatea. *Eternitatea nu va fi înțeleasă aici ca fiind* în afara *timpului, nici ca venind* după *timp (ca un alt timp viitor). Eternitatea este: existența ca* advenire în *timp. Aceasta este istoria, care este deci eternitatea noastră finită. Eternitatea este finită, pentru că, de fapt, nu își are esența în ea însăși. Eternitatea nu este nimic altceva decît expunerea la timpul existenței și totodată expunerea acestui timp. Acest subiect ar implica atît o re-lectură a lui Hegel (Enciclopedia, § 258) cît și o re-lectură a* Tezelor despre Istorie *ale lui Benjamin.)*

Ceea ce survine - sau, mai degrabă, faptul că survine - nu provine din omogenitatea unui proces temporal, nici din producerea omogenă a acestui proces pornind de la o origine. Dimpotrivă, survenirea înseamnă că originea nu este și nu a fost vreodată prezentă. Ceea ce e totuna cu a spune, o dată cu Heidegger, că Ființa nu *este,* și totuna cu a spune: *noi* nu ne succedăm nouă înșine în pura continuitate a unui proces substanțial, individual sau colectiv, ci *noi* apărem ca *noi* în eterogenitatea comunității, care este istoria, pentru că noi nu avem și nici nu sîntem propria noastră origine. În acest sens, istoria înseamnă *eterogenitatea originii,* a Ființei și a "noastră înșine".

O astfel de eterogenitate nu este totuși decît eterogenitatea timpului însuși: într-adevăr, succesiunea nu ar fi niciodată succesiune dacă ea nu ar fi o eterogenitate între primul și al doilea timp - între formele de prezent ale timpului. Între formele de prezent nu mai există timp. *Venirea,* precum în cazul

survenirii sau al advenirii în timp, este timpul însuşi care iese din sine însuşi, care iese din sinele său. Este lipsa de timp - care, într-un anumit sens, e acelaşi lucru cu plenitudinea timpului: "evenimentul", timpul plin de propria sa eterogenitate, şi deci spaţiat. Existenţa, ca şi condiţie ontologică a fiinţei finite, este timpul ieşit din sine, deschiderea unui spaţiu de timp în timp, care este în egală măsură şi un spaţiu al lui "noi", un spaţiu al comunităţii, care nu este deschis şi "întemeiat" prin nimic altceva decît prin această spaţiere a timpului.

"Întemeierea" poate fi considerată ca un model de eveniment istoric. Or, ce este întemeierea dacă nu chiar eterogenitatea şi timpul în măsura în care spaţiază? Întemeierea, ca atare, nu urmează după nimic. Întemeierea, prin definiţie, nu are temei. Întemeierea nu este nimic altceva decît actul de a trasa o limită care spaţiază timpul, care deschide un timp nou sau care deschide timpul în interiorul timpului. De fiecare dată, ceea ce este deschis este o *lume,* dacă lume nu înseamnă univers sau cosmos, ci locul propriu existenţei ca atare, locul "faptului de a fi dat în lume" sau de "a veni pe lume". O lume nu este nici spaţiu, nici timp: este modul nostru de a exista împreună. Este lumea *noastră,* lumea lui *noi,* nu ca o posesie, ci, mai degrabă, ca aproprierea existenţei în finitudinea ei, în măsura în care stă în esenţa ei proprie (ceea ce înseamnă *a exista*) de a veni într-o lume şi în acelaşi timp de a deschide această lume. Acest timp nu este însă timpul unei origini, nici originea timpului: el există - spaţiind timpul, deschizînd posibilitatea de a spune "noi" şi de a enunţa şi de a anunţa prin acest "noi" istoricitatea existenţei. Istoria nu este o povestire, nici o dare de seamă, ci vestirea unui "noi" (şi în acest sens ea este scriitură).

(A noua paranteză: *în această măsură, orice întemeiere a unei instituţii – sau, dacă preferaţi, orice* instituire *ca atare, în propria ei survenire instituantă, este un fel de spaţiere, de deschidere a unui timp spaţiat al istoriei, în pofida spaţiului închis şi închizător pe care îl poate produce în acelaşi timp.)*

(A zecea paranteză: *evident, toate acestea nu reprezintă nimic altceva decît o încercare de a comenta sau de a dezvolta [chiar dacă nu intrăm aici în teoria heideggeriană a istoriei]* Ereignis*-ul lui Heidegger – adică Fiinţa însăşi ca survenire care eliberează existenţa întru propriul său şi, prin urmare, întru finitudine ca esenţa sa non-apropriabilă. Logica* Ereignis*-ului este această logică pe care Derrida a exprimat-o ca "diferanţă", logică a ceea ce în sine diferă de sine. Aş vrea să adaug că este logica existenţei şi a comunităţii [sau ca şi comunitate] în măsura în care ele nu sînt niciodată "înfiinţate", nici "date", ci* oferite*: noi ne sîntem oferiţi nouă înşine şi aceasta este modul nostru de a fi* şi de a nu fi *– de a exista fără o fiinţă prezentă, sau de a nu fi decît în prezenţa ofrandei. Prezenţa ofrandei este venirea sa sau viitorul său. A fi oferit sau a primi ofranda viitorului înseamnă a fi "istorial" sau "Istoric". Îmi dau însă foarte bine seama că aceste trei concepte [*Ereignis*, diferanţă, ofrandă] nu pot fi luate întocmai ca nişte "concepte" şi că ele nu pot construi o altă sau chiar o "nouă" "teorie" a "istoriei", a "comunităţii" şi a "existenţei". Căci ele însele sînt doar oferite*

în marginea unei epoci şi a unui discurs care sînt ale noastre *şi care* nu mai sînt *ale noastre în acelaşi timp [timpul sfîrşitului "istoriei"]. Astfel ele* oferă *doar ocazia de a porni de la ele – de la semnificaţiile lor şi de la absenţa lor de semnificaţie – spre un alt spaţiu de timp şi de discurs. Prin aceste fragile "semnale" [mai degrabă decît "semne"], ceea ce ni se oferă este tocmai istoria: ocazia, de care trebuie să profităm, de a avea o altă istorie care să ne vină, de a avea o altă articulare a lui "noi", o altă enunţare a viitorului. Aceasta nu este o teorie, pentru că nu aparţine unui discurs asupra istoriei şi asupra comunităţii, sau deasupra lor. Ci toate acestea – aceste cuvinte, aceste concepte, aceste semnale – sînt modalitatea în care istoria se oferă, ca survenire, într-o gîndire care nu mai poate fi gîndită ca şi "Gîndire a Istoriei". A oferi înseamnă a prezenta sau a propune – nu a impune prezentul, ca pe un dar. În ofrandă, darul nu este dat. Ofranda este viitorul unui dar, şi/sau darul ne-dat al unui viitor. În privinţa ofrandei, avem ceva de* făcut*, adică: să o acceptăm sau nu. Trebuie să decidem fără să ştim ce este oferit, pentru că nu este ceva dat [nu este nici un concept şi nici o teorie]. Aceasta este istoricitatea adevărului: ea se oferă deciziei noastre şi nu este niciodată dată).*

Timpul deschis ca lume (ceea ce înseamnă că timpul istoric este întotdeauna un timp al schimbării lumii, adică o *revoluţie,* cel puţin în acest sens), timpul deschis şi spaţiat ca acest "noi" al unei lumi, pentru o lume şi al unei lumi, este timpul istoriei. Timpul temporalizării a nimic - sau, în acelaşi timp, timpul unei umpleri, al unei plenitudini. Timpul istoric este întotdeauna un timp *plin,* un timp umplut prin propria sa spaţiere. Benjamin scrie: "Istoria este obiectul unei construcţii care nu este plasată în timpul vid şi omogen, ci într-un timp plin de prezenţa «timpului acum»"[18]. Totuşi ce înseamnă "acum" şi ce înseamnă a fi plin de "acum"? "Acum" nu înseamnă prezentul sau nu reprezintă prezentul. "Acum" prezintă prezentul sau îl face *să vină.* Prezentul, aşa cum ne învaţă întreaga tradiţie, nu este prezentabil. Prezentul lui "acum" care este prezentul survenirii, nu este niciodată prezent. Însă "acum" ca performativ (ca articulare care poate fi *a noastră,* care îl performează pe "noi" precum şi pe "acum") prezintă această lipsă de prezenţă, care este totodată venire a noastră şi a istoriei. Un timp plin de "acum" este un timp plin de deschidere şi de eterogenitate. "Acum" vrea să spună "timpul nostru", iar "epoca noastră" vrea să spună: "noi, cei care umplem spaţiul timpului cu existenţă". Nu e vorba despre o împlinire, ci despre survenire. Survenirea împlineşte - survenirea. Istoria împlineşte - istoria. E o destinare (nu un destin) sau, pentru a folosi un alt termen, o expunere. Istoria este destinarea sau expunerea la istorie - adică expunerea la existenţă ca mod de a fi fără împlinire, fără prezenţă împlinită. Aceasta este, pentru *noi, astăzi,* maniera proprie de a fi. Aşa cum scrie Birault: "Fiinţa este în întregime destinată istoriei"[19]. Ceea ce vrea să spună că fiinţa în întregul său nu *este* nimic

18. Walter Benjamin, "Despre conceptul de istorie", XIV, *op. cit.*, p. 200.

19. Henri Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1979, p. 545.

decît această destinare sau expunere: expunerea finită a existenței la existență. A existenței *noastre* care este posibilitatea și ocazia de a spune "noi, acum".

"Noi, acum" nu înseamnă că sîntem prezenți într-o situație istorică dată. Noi nu ne mai putem înțelege ca o etapă determinată în sînul unui proces determinat (deși nu ne putem *reprezenta* nouă înșine, decît poate doar ca rezultatul întregii epoci a istoriei ca proces de determinare...). Trebuie însă să participăm la un spațiu de timp ca la o comunitate. Comunitatea înseamnă a participa la existență, ceea ce nu se traduce prin împărtășirea vreunei substanțe comune, ci înseamnă a fi expuși împreună nouă înșine ca eterogenitate: surveniri noastre. Ceea ce înseamnă: trebuie să participăm la istorie ca la finitudine. Dacă finitudine înseamnă: nu să ne primim pe noi înșine de la vreo esență sau de la vreo origine, ci a trebui să decidem să fim *istorici*. "Istoria" nu este întotdeauna și în mod automat istorie. Ea trebuie să fie considerată ca o ofrandă și să fie decisă. Noi nu ne mai primim sensul de la istorie - sau, altfel spus, istoria nu mai dă și nici nu mai enunță sensul. Ci trebuie să ne hotărîm să enunțăm comunitatea noastră, acest "noi" al nostru, pentru a intra în istorie.

Trebuie să decidem să - și cum să - fim *în* comun, cum să îngăduim existenței noastre să existe. Ceea ce nu este doar o decizie de fiecare dată politică, ci și o decizie privind politicul: dacă și cum îngăduim alterității noastre să existe împreună, să se înscrie ca istorie și comunitate. Trebuie să decidem să facem - să scriem - istoria, altfel spus să ne expunem non-prezenței prezentului nostru și *venirii* sale (ca un "viitor" care nu este un prezent care urmează, ci venirea prezentului *nostru*). Istoria finită este această decizie infinită *cu privire la* istorie - dacă mai putem folosi cuvîntul "istorie", așa cum am încercat să o fac, cel puțin astăzi. În timp, "astăzi" este deja ieri. Însă fiecare "astăzi" este totodată ofranda ocaziei de a spația timpul și de a decide în ce fel nu mai există timp, ci timpul *nostru*.

POSTFAȚĂ
GRADUL ZERO AL COMUNITĂȚII

Apariția în limba română a acestei cărți dedicate temei comunității s-ar putea dovedi o contribuție semnificativă la reflecția asupra societății noastre post-comuniste, presupunînd desigur că o asemenea reflecție își păstrează încă interesul politic și public în genere. Cu atît mai mult cu cît, dincolo de o simplă retorică a introducerii, a anunțului public sau publicitar, repunerea în chestiune a comunității este strîns legată de epuizarea sau de prăbușirea comunismului. Pe de altă parte, reflecția actuală se vede confruntată cu aspecte juridice și politice tot mai complexe ale instanței numite comunitate internațională, precum repunerea în discuție a naționalului, a suveranității și, în primul rînd, a suveranității statului-național. Prezentul nostru social și politic stă sub semnul aproape imperativ al unui discurs asupra comunității. Faptul că existența nu este posibilă decît în comunitate și că această comunitate nu este la rîndul ei posibilă decît printr-o operație de integrare - europeană, nord-atlantică sau mondială - a devenit deopotrivă evidența însăși și principiul regulativ al experienței politice. Tocmai această evidență și revendicarea eficienței nediscriminate a principiului în cauză ne îndeamnă însă la o sporită atenție critică, la vigilență față de presupozițiile și consecințele pe care ele le poartă.

Particularitatea scrierii și, prin urmare, dificultățile cu care s-a confruntat traducerea fac oportună o intervenție menită să indice și, în măsura posibilului, să expliciteze unele dintre alegerile terminologice sau semantice strategice în economia textului. Am preferat un text de postfață unei serii de note din două motive. În primul rînd, contribuția explicativă nu se poate mărgini aici la precizări de natură lingvistică, dacă o asemenea limitare este cumva posibilă, obligată fiind să angajeze orizontul de gîndire în care se înscrie această analitică a existenței în comun. În al doilea rînd, temele asupra cărora ne vom opri sînt indisociabile de o anumită sintaxă pe care vom și încerca de altfel să o urmărim.

Cea mai redutabilă problemă o constituie desigur categoria de *désœuvrement* în toate declinările sale. În lipsa unui echivalent direct și coextensiv în limba română[1], traducerea s-a văzut nevoită să încerce să refacă aria semantică a acestei noțiuni și să construiască o notație prin care să redea deo-

1. Irina Mavrodin, spre exemplu, traduce "désœuvrement" prin "lipsă de operă". Cf. Maurice Blanchot, *Spațiul literar*, trad. rom. de Irina Mavrodin, București, Univers, 1980, p. 111. Ar rămîne însă și aici de lămurit întîi de toate sensul acestei "lipse", tipul de negație pe care ea îl numește.

potrivă semnificaţia cuvîntului în franceză şi accepţia particulară pe care o asumă aici. Demers cu neputinţă de disociat de referinţa la "rădăcina" din care provine acest cuvînt, adică *œuvre*. Latinescul *opera* care a dat în limba română *operă* şi în limba franceza *œuvre,* înseamnă mai întîi de toate muncă, lucru. Printre cuvintele corespondente în română putem aminti: lucru, lucrare - deopotrivă în sensul unei creaţii literare, muzicale, artistice în genere, şi în sensul de înfăptuire, săvîrşire, realizare, punere în practică.

Reflexul limbii române curente de a trimite nemijlocit şi aproape exclusiv la *operă* ca gen muzical sau literar de creaţie, marchează o restrîngere a cîmpului de semnificaţie inclusiv în raport cu cuvîntul francez *œuvre*. Ceea ce constituie un prim neajuns sau o primă reţinere faţă de redarea prin *operă*. Faptul că am ales totuşi să păstrăm acest din urmă cuvînt, se datorează intenţiei de a asigura o omogenitate sau o consecvenţă a textului tradus şi, în egală măsură, prin păstrarea unei corespondenţe cu textul francez, de a face vizibile şi lizibile jocul diferenţial al cuvîntului însuşi şi legea diseminării căruia i se supune deja notaţia *œuvre*.

Al doilea impediment este legat de faptul că limba română nu permite generarea unui cuvînt pornind de la operă şi care să corespundă lui *désœuvrement*. La o abordare de primă instanţă, *désœuvrement* pare să marcheze efectul unei negaţii ce afectează opera. Însă lucrurile sînt departe de a fi atît de simple, iar riscul la care expun substantivele sau participiile trecute construite cu sufixe de negaţie (neîmplinire, nedesăvîrşire, sau neînfăpuit, inoperant, nesăvîrşit) constă în cofundarea nedesăvîrşirii cu o stare de privaţie, de lipsă sau de insuficienţă. Pe de altă parte, asemenea constructe riscă sa estompeze aspectul activ sau verbal al dezactivării. Rămîne desigur de formulat şi de deformat întrebarea privitoare la autorul sau subiectul acestei mişcări. Va trebui aşadar elucidată mai întîi de toate natura acestei negaţii pe care o marchează cuvîntul şi care afectează comunitatea.

În acest context, lectura comentariului lui Giorgio Agamben la *Epistola către Romani* a oferit o perspectivă deopotrivă surprinzătoare şi sugestivă. Potrivit lui Agamben, conceptul de *désœuvrement* constituie "o bună traducere pentru categoria paulinică de *katargein*"[2]. Afirmarea explicită a unei asemenea coincidenţe este cu atît mai intrigantă cu cît nimic nu ne împiedică să presupunem că relaţia semantică dintre *désœuvrement* şi categoria de *katargein* funcţionează în ambele sensuri. Nu este desigur aici locul de a decela toate consecinţele unei astfel de legături, în cazul în care ea se dovedeşte pertinentă. Într-un astfel de caz, putem cel puţin lăsa deschisă posibilitatea

2. "Faptul că acest concept de suspendare a operei *(désœuvrement)* - care este o traducere reuşită pentru acel *katargein* paulinic - îşi face prima apariţie în filosofia secolului XX, mai precis la Kojève, pentru a defini condiţia omului post-istoric, a acestui *netrebnic fără ocupaţie (voyou désœuvré)* ca «*sabat* al omului» de după sfîrşitul istoriei, arată în ce măsură legătura cu mesianismul nu este totuşi încă neutralizată complet." Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, trad. fra. de Judith Revel, Paris, Payot & Rivage, 2000, p. 161. Trebuie specificat faptul că în acest loc nu se face nici o trimitere explicită la textului lui Jean-Luc Nancy.

unei legături între tema unei comunităţi eliberate de legea faptelor şi o anumită gîndire mesianică. Pentru a evita însă eventuale deturnări şi înţelegeri greşite, trebuie neîntîrziat luate o serie întreagă de precauţii, din care e suficient să amintim pentru moment ceea ce Derrida numeşte în mai multe locuri o mesianicitate fără mesianism.

Potrivit filosofului italian, *katargçsis* înseamnă, printre altele, faptul de a ieşi din *energeia,* din act, faptul de a fi suspendat, dez-activat. În contextul comunităţii noastre ieşite de sub legea faptelor, am putea spune că asistăm la suspendarea *ergon*-ului (sau, în latină, a operei). Prin urmare, dez-activarea ar trebui înţeleasă nu atît în sensul în care un mecanism este dezafectat, scos din uz - temporar sau definitiv - (ceea ce ne îngăduie să remarcăm faptul că, aici cel puţin, dezactivarea sau neangajarea nu trimite la nimic obsolet), ci mai degrabă într-o accepţiune similară celei juridice: fără efect, neaplicabil, fără consecinţe. Prin urmare, ar fi neconcordant cu intenţia textului să spunem că această comunitate căreia îi aparţinem este dezafectată, depăşită, disfuncţională sau nefuncţională. Suspendarea despre care este vorba aici nu coincide nici cu reducţia idealistă, operată voluntar de subiectul aflat în căutarea unei întemeieri riguroase a filosofiei ca formă supremă a cunoaşterii, sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, a unei întemeieri a subiectului (fie el colectiv) ca şi cunoaştere riguros întemeiată de sine. Dacă ar fi să reunim toate aceste sugestii, am putea spune că, într-o anumită măsură, comunitatea devine in-operantă în măsura în care legea care o consacră operei şi ca operă nu se mai aplică, fiind suspendată.

Experienţa acestei comunităţi suspendate ca operă şi în care opera se suspendă este, potrivit lui Jean-Luc Nancy, propriul modernităţii[3]. Lucrurile par să comunice astfel în cuprinderea epocii care întîlneşte omul fără calităţi, care descoperă dezactivarea genelor sau care se reprezintă ca timp al neutralizării. Fără a putea dezvolta aici toate aceste conexiuni, se cuvine cel puţin să le notăm pentru a păstra în vedere o articulaţie de mai mare amploare. Lucrul cel mai dificil nu constă aşadar în constituirea unei filosofii sau a unei teorii generale a comunităţii: ci în gîndirea acestei comunităţi dezactivate, inactive, inoperante, gîndire care coincide cu o analitică a experienţei moderne a fiinţei în comun. Care este însă acţiunea sau actul propriu al modernităţii şi a cărui dez-activare livrează acestei experienţe dificile? Pentru că, nu trebuie uitat acest lucru, modernitatea este în acelaşi timp epoca în care legea operelor se împlineşte.

Lexicul operaţional al comunităţii are pentru vorbitorul de limba română o anumită familiaritate datorată experienţei politice recente a Estului. Semnificanţii acestei dimensiuni operaţionale a comunităţii comuniste au constituit deopotrivă reprezentarea de sine a societăţii şi discursul său de

3. Experienţa modernă a comunităţii ar consta tocmai în faptul că ea nu este "nici operă de produs, nici comuniune pierdută, ci spaţiul însuşi, şi spaţierea experienţei exteriorităţii, [a faptului de a fi] afară din sine" Jean-Luc Nancy, *La communauté désoeuvrée* Christian Bourgois, 1986, p. 50.

(auto)legitimare: înfăptuire, punere în practică, realizare, împlinire, îndeplinire a planului (cincinal şi/sau istorial). Dacă admitem că raportul dintre imperativul operativ - în toate sensurile - şi planificare nu este nicidecum fortuit, poate că suspendarea naturii de operă a comunităţii va trebui pusă la un moment dat în legătură cu ideea de plan, de aplatizare sau de planetarizare a lumii actuale. Pe de altă parte, faptul că nu numai comunismul utilizează un astfel de limbaj operaţional, ci toate sistemele politico-economice generate de modernitate, ar putea constitui semnul însuşi al apartenenţei acestor sisteme la logica pe care o dezvăluie timpurile moderne şi deopotrivă o indicaţie cu privire la această logică.

Logica modernului implică un raport complex între operă şi negaţie. Pe de o parte, opera înscrie modernitatea care se neagă pe sine, care se depăşeşte înspre nou, pe care îl înglobează, şi pe care, negîndu-l, îl conservă. În acest registru, modernitatea se vrea pe sine ca pe propria ei operă, voinţă a puterii de a se înfăptui autonom. Nedesăvîrşirea înseamnă aici proiectul, şantierul infinit al înfăptuirii unei comunităţi viitoare; într-o asemenea perspectivă, finitudinea nu este decît justificarea unei operaţionalizări indefinite.

Pentru a gîndi finitudinea comunităţii, avem nevoie însă de o altă categorie a negativităţii care să nu mai desemneze negaţia ca operaţie logică, altfel spus şi pînă la capăt, care să nu fie o operaţie sau o operă. Necesitatea unei astfel de diferenţe este formulată bunăoară de Heidegger atunci cînd vine vorba despre posibilitatea de a gîndi nimicul ca retragere a prezentului. Cu siguranţă că trimiterea la Hegel nu este aici o simplă întîmplare. Modernitatea, pentru care negativitatea se dovedeşte a fi un eveniment decisiv, este chemată, în experienţa de sine, să determine posibilitatea de a gîndi nu numai (re)negarea producerii, ci negativitatea retragerii. Aici nu mai este vorba despre o negare din exterior, nici măcar despre o negaţie dialectică, cel puţin nu în reprezentarea vulgarizată a dialecticii.

Trebuie să vorbim aşadar, o dată cu Bataille, despre un rest de negativitate, rest sau un excedent care, aşa cum explică Blanchot[4], nu poate fi transformat în activitate; aceasta este starea de "negativitate fără întrebuinţare" despre care vorbeşte Bataille, despre care vorbesc de asemenea Nancy şi Blanchot. Categoria de *désœuvrement* este un alt nume pentru această negativitate fără întrebuinţare: imposibil de pus în practică, improductibilă, inoperabilă. Deşi, aşa cum se va fi înţeles, orice practică şi orice operă aparţine acestei negativităţi sau provine din ea. Faptul de a fi fără întrebuinţare,

4. "Şi astfel ne întoarcem la remarca noastră de adineauri: omul este această fiinţă care nu-şi epuizează negativitatea în acţiune, în aşa fel încît, atunci cînd totul e desăvîrşit, atunci cînd «făptuirea» (prin care omul se face în acelşi timp pe sine) s-a împlinit, el e nevoit să existe, aşa cum spune Georges Bataille cu cea mai simplă profunzime, într-o stare de «negativitate fără întrebuinţare», iar experienţa interioară este modul în care *se afirmă* această radicală negaţie care nu mai are nimic de negat." Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 305.

adică de a fi suspendat din activitate, relevă de experienţa unei negaţii independente de orice negat determinat şi, prin urmare, indeterminată. Aceasta este negativitatea comunităţii fără de operă: o negativitate care nu mai poate fi transformată în acţiune, care este afirmaţia paradoxală a unui neant - la limită, prezenţă liberă de prezent.

Locul comunităţii este eliberat de această negaţie sau, mai precis, de această retragere a operei[5]. Departe de a acuza o insuficienţă, neîmplinirea sau întreruperea naturii de operă a comunităţii trimite la generozitatea retragerii care lasă să fie, care dă loc comunităţii. Generozitatea fiinţei care lasă în-comunul să fie este, dacă putem spune astfel, o făptuire ce diferă însă de orice în-făptuire. Tocmai în acest sens, fiinţa nedesăvîrşeşte ceea ce ea lasă să fie. Neînfăptuirea sau ne-desăvîrşirea (în)făptuirilor nu poate avea loc decît în faptele însele, fără însă ca această suspendare să devină o nouă operă sau un efect de operă. Într-un anumit fel ar trebui să spunem că opera se ne-desăvîrşeşte pe sine în chiar de-săvîrşirea sa. De fiecare dată întîlnim paradoxul unei negaţii repliate: dez-activarea este o activitate care (se) suspendă din activitate.

Această nedesăvîrşire activă are loc la limită şi în trecere - comunicare şi împărtăşire. Desigur, orice trecere este o suspendare, o negaţie, o împletire a fiinţei şi a nefiinţei, moment aporetic al schimbării pe care îl tematiza deja Platon. Nu că opera ar decide să nu împlinească; dimpotrivă, neîmplinirea sau suspendarea naturii de operă a operei este un eveniment care i se întîmplă sau îi survine: la limită. Aceasta este aporia fiinţei *în* comun, ontologia sa dialectică. Dacă există sinteză în această dialectică, atunci ea nu poate fi altceva decît însăşi dez-activarea, ieşirea din energia depăşirii întru altceva. Ceea ce ne-desăvîrşeşte este împărtăşirea fără de care existenţa ar aluneca în propria sa interioritate subiectivă.

Ceea ce ne aduce în preajma unei alte dificultăţi tematice şi de traducere: *le partage*. Traducerea în română a *Compărerii* sau a *Experienţei libertăţii*[6] a oferit deja ocazia pentru explicitarea funcţiei semantice a acestei notaţii precum şi prilejul de a propune unele soluţii de traducere deopotrivă în conformitate cu specificitatea celor două limbi şi cu exigenţele proprii conceptului. Aceste scrieri despre libertate sau despre epuizarea comunismului înscriu în acelaşi timp tema comunităţii - a posibilităţii şi dificultăţii faptului de a

5. " Comunitatea are loc în mod necesar în ceea ce Blanchot a numit suspendarea operei. Dincoace sau dincolo de operă, ceea ce se retrage din operă, ceea ce nu mai are de-a face nici cu producerea, nici cu desăvîrşirea, ceea ce întîlneşte însă întreruperea, fragmentarea, suspendarea." Jean-Luc Nancy, *La communauté désoeuvrée* p. 79.

6. Jean-Christophe Bailly, Jean-Luc Nancy, *Compărem. Politică la viitor*, trad. rom. de Adrian T. Sîrbu şi Ciprian Mihali, Idea, Cluj, 2001 (p. 11-12, nota tr., A.T.S.) şi Jean-Luc Nancy, *Experienţa libertăţii*, trad. rom. de Emilian Cioc şi Ciprian Mihali, Idea, Cluj, 2003 (p. 18-19, nota tr. C.M.). Îi datorez lui Adrian T. Sîrbu o sugesie de traducere de lucru pentru *désœuvrement:* dez-săvîrşire; unde desigur săvîrşirea rosteşte în limba română opera, facerea, lucrarea, munca şi, în egală măsură, sfîrşitul, întreruperea.

fi împreună unii cu alții. Tocmai de aceea cele două scrieri deja disponibile în limba română pot contribui la aprofundarea sensului acestei reflecții asupra unei comunități fără opere.

În completarea notelor explicative anterior amintite, schițăm aici un demers diferit avînd aceeași intenție de a clarifica acest cuvînt păstrîndu-i în traducere întreaga ambiguitate fertilă a zonelor de umbră. Expunerea sensului gramatologic al morfemului *partage* pornind de la aria semantică proprie a cuvîntului în cele două limbi, poate fi așadar dublată de întrebarea privitoare la limită: ce face limita? ce se întîmplă la limită? Limita dezbină și îmbină, desparte, împarte și astfel împărtășește (părtășește?). Cu precizarea că aici răspunsul nu coincide cu indicarea unei operații sau a unei opere a limitei. Pentru că, tocmai la limită, opera este suspendată sau întreruptă. Experiența limitei sau experiența-limită a comunității nu marchează altceva decît suspendarea operaționalității și a operaționalizării. Trecerea la această limită dez-activează, adică suspendă legea faptelor, a înfăptuirii, a împliniri.

Reprezentarea comunității în registrul comuniunii înseamnă tocmai ocultarea acestei limite; în comuniune, limita este anulată și, o dată cu ea, este anulat și ceea ce limita și numai ea lasă să fie. Existențele singulare nu au loc decît pornind de la această limită care trasează deschiderea locului însuși care le găzduiește. Suspendarea fuziunii înseamnă că singularitatea nu aparține registrului membrului sau al subiectivității. Singularitatea este în trecere și grație trecerii care este împărtășirea și comunicarea – eveniment de limită, la rîndul ei –, nume al ființei expuse apropierii și îndepărtării celorlalți. Considerarea împărtășirii ca eveniment de limită înseamnă în același timp diferențierea sa de semnificația religioasă sau rituală. Chiar dacă există riscul unei prea mari apropieri între cele două registre, am ales să asumăm acest risc; *partaj* rămîne în română mult prea atașat de semnificația notarială de operație reglementată de separare și de împărțire a unor bunuri comune. Or, dacă ne e îngăduită digresiunea, partajul e tocmai o ocurență a reapropriei unui în-comun sub forma unui (bun) comun. Pe de altă parte, s-ar putea ca împărtășirea religioasă să fie la rîndul ei o experiență a limitei, fapt care este desigur mai greu sesizabil în concepția curentă pentru a nu spune vulgară a lucrurilor. În plus, în cuvîntul împărtășanie, limba română are o resursă de a distinge între împărtășirea ca împărțire/despărțire/repartiție/comunicare/distribuire/spațiere și împărtășirea în sensul religios. Pentru scopurile acestei note explicative, se cuvine să subliniem însă insistent distincția ireductibilă între împărtășire *(partage)* și împărtășanie *(communion)*.

Explicitarea retragerii operei și a finitudinii faptului nostru de a fi în comun este o posibilă contribuție la înțelegerea faptului asupra căruia insistă Nancy, acela că societatea modernă nu se așează pe ruinele unei comunități autentice, proiecție a unei comunicări nemijlocit transparente și totale. Suspendarea naturii de operă a comunității nu este o negare sub forma distrugerii sau sub forma pierderii sale, ci ea deschide posibilitatea de a face experiența ne-întemeierii ei ca marcă ultimă a generozității ființei. Gradul zero al comunității, dacă se poate spune astfel, indică apartenența la temeiul

nefundamental care este această absență, faptul indeterminat, dezactivat de a fi în comun. În spatele suspendării naturii de operă a operei nu se află o altă operă nedezactivabilă pentru că totală, ci ireductibila suspendare, absența oricărei opere. Sau, altfel spus, opera dez-activată, lucrarea dezangajată, săvîrșirea care (se) nedesăvîrșește.

O altă posibilă orientare în elucidarea categoriei de *désœuvrement* ne-o oferă ceea ce am putea numi logica lui *fără* pe care o întîlnim în tema unei comunități a celor fără de comunitate despre care vorbește Bataille. Nu este desigur oportun să invocăm izolarea sau însingurarea, tropi ai unei poetici a individului lipsită aici de relevanță. Într-o anumită măsură, *fără* oferă posibilitatea de a gîndi această altă negativitate – a suspendării pe care o provoacă retragerea. Departe de a fi regruparea unor indivizi solitari, comunitatea celor fără de comunitate îi cuprinde pe cei care fac sau sînt făcuți de către experiența lui *fără,* a retragerii temeiului. Structura lui fără marchează paradoxala experiență a apartenenței nu la o comunitate autentică sau la o comuniune deplină, ci la absența de comun(itate) ca temei nefundamental al oricărui fapt-de-a-fi-în-comun[7] În absența comunității are loc purul și simplul fapt de a fi expuși unii altora, adică de a fi abandonați în-comun. Această apartenență ajunge în orizontul experienței tocmai prin întreruperea comunității, prin suspendarea ei la limită.

Absența de comunitate sau comunitatea absentă este numele impropriu pentru această comunitate dezactivată, inoperantă, care, altfel spus, nu se (re)prezintă într-o operă (mit, ideologie sau în-făptuire). Aici prezența se reține sau se îndepărtează în propria sa prezență, ceea ce ne îndepărtează de logica binară în care absența nu este decît o prezență negată. Întreruperea este, spuneam, o chestiune de limită; în definitiv, limita însăși este cea care întrerupe și comunică. Comunitatea rămîne imposibilă (ceea ce înseamnă că devine comuniune) în absența acestei apartenențe la absență, la suspendare; numai ea poate reține totalizarea faptului de a fi în comun într-o entitate fără exterioritate. Reapropierea acestei absențe sub forma unui comun oricare ar fi el – valori comune, sînge, sol, corp, organism – riscă să suprime însăși posibilitatea în-comunului. Faptul de a fi în comun este un asemenea rest care rezistă oricărei în-făptuiri a comunității, altfel spus un în-comun inoperabil în sensul în care el nu poate fi transformat într-un comun (substantiv sau substanțializare a comunicării). Oricît ne-am strădui în această direcție, posibilitatea comunității noastre nu depinde nici numai și nici în primul rînd de împărtășirea unor valori sau opere comune: fiindcă, înainte de toate, noi împărtășim faptul indeterminat de a fi în comun.

Ce *logos* este potrivit pentru a da seama de experiența acestei negativități aporetice sau de apartenența la o absență ca retragere a prezenței și

7. În termenii lui Bataille, "apartenența oricărei comunități posibile la ceea ce eu numesc (...) absența comunității trebuie să fie fundamentul oricărei comunități posibile". Cf. Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 151.

care se înscrie în *désœuvrement?* Nu atît o teorie, aşa cum am vazut, ci, spune J.-L. Nancy, o mărturie, de altfel apăsătoare. Mărturia modernităţii nu este dificilă în sensul unei pudori sau al unei violări a acestei pudori, nu în sensul în care ar fi vorba despre un adevăr delicat, rezervat unei elite oarecare. Nu există aici nici un secret al comunităţii şi nici o comunitate secretă; la limită, există doar comunitate care îşi păstrează distanţele critice, altfel spus, care ia în grijă împărtăşirea ca unica sa fiinţă: acest fapt de a fi în-comun şi de a fi împărţit, distribuit, şi comunicat tocmai astfel. Împărtăşirea nu comunică un secret ci secretul stă tocmai în această împărtăşire astfel înţeleasă.

Tema unei mărturii a modernităţii privitoare la comunitate ne reţine cu atît mai mult atenţia cu cît, pornind de la *Comunitatea absentă,* Maurice Blanchot scrie un text intitulat *Comunitatea de nemărturisit.* Or, într-o primă instanţă, categoria de *désœuvrement* este împrumutată din Blanchot. Toate acestea ne lasă să credem că nu este nicidecum vorba despre o întîmplare sau despre un simplu gest retoric. Ar trebui să putem elucida trecerea de la o mărturie dificilă a comunităţii la imposibilitatea însăşi a mărturiei, sau la o comunitate întemeiată tocmai în această imposibilitate. Poate că sîntem îndrituiţi să vedem în mărturie experienţa afirmării negativităţii retragerii pe care am încercat să o marcăm mai înainte. Limita mărturiei este experienţa paradoxală a unei prezenţe fără nici un prezent. De altfel, mărturia nu poate fi identificată cu o operă, fiindcă ea nu este decît (în, prin) transmitere sau comunicare; mai degrabă, ea este ceea ce excedă, ceea ce se retrage din operă, lăsînd în acelaşi timp opera să fie[8].

Dacă există o necesitate care să convoace modernitatea la o asemenea mărturie, ea nu poate rezida decît în destinul său de epocă, pentru a nu spune epocal: acela de a face experienţa vidului sau a retragerii. Dificultatea sau imposibilitatea vine din aceea că modernitatea pare a fi chemată să mărturisească tocmai apartenenţa la o absenţă[9]. Împărtăşirea sau comunicarea acestui ultim secret de nemărturisit dă loc unei comunităţi a celor fără de comunitate: a modernilor.

Suspendarea acţiunii care marchează comunitatea modernă dezactivată implică o reformulare a problemei politicului[10] Indicarea eşecului căruia politico-religiosul nu i se poate sustrage, ne oferă prilejul de a face trimitere la *Fragmentul teologico-politic* în care Benjamin explicitează imposibilitatea oricărui registru teo-cratic. Însă această trimitere devine şi mai pregnantă dacă mergem pînă la capăt pentru a surprinde relaţia dintre neînfăptuire/ dezactivare şi nihilism. Într-adevăr, fragmentul lui Benjamin se încheie prin formularea sarcinii politicii mondiale ca nihilism; dacă există o legătură între nihilismul în sensul lui Benjamin şi suspendarea operativităţii operei comunitare, am putea să înfăţişăm posibilitatea unei transcrieri de genul: sarcina politicii mondiale este dez-activarea, ieşirea din energie. Fără a putea insista, politica mondială se cuvine a fi înţeleasă aici nu în sensul unei gestiuni globalizate şi globalizatoare a pieţelor ci în sensul în care politicul ia în grijă caracterul de lume al lumii, mondialitatea sa.

O asemenea apropiere a celor două enunţuri nu e posibilă decît cu condiţia de a gîndi nihilsimul în afara unei conotaţii exclusiv negativiste, altfel spus cu condiţia de a fi dispuşi să facem efortul de a gîndi caracterul neliniştitor pe care îl are acest oaspete ce bîntuie modernitatea. Ceea ce revine la a pune problema nihilismului modern ca negativitate a retragerii sau ca dezactivare a dimensiunii lor operative şi operaţionale a valorilor.

Una dintre ocurenţele acestei comunităţi ar putea fi reperată în dezangajarea proletariatului pe care a provocat-o, într-o formă specifică dar poate nu unică, prăbuşirea comunismului în Est. Rămîne eventual în sarcina analizei politice să examineze din această perspectivă convulsiile sociale şi politice ce afectează societăţile postcomuniste, şi care ne fac să resimţim pulsiunea reapropriерii acestei indeterminări într-o operă capabilă să ofere şi să asigure recunoaşterea într-o identitate stabilă. O asemenea digresiune se legitimează şi prin aceea că *désœuvrement* înseamnă deopotrivă faptul de a fi lipsit de ocupaţie, fără întrebuinţare, de a nu munci, ceea ce, în vocabular modern, se numeşte şomaj. Pentru că tipul dominant de activitate pe care modernitatea îl creditează este activitatea productivă. Aspectul istorial al acestui şomaj, dacă ne e permisă formulare, constă în deposedarea de misiunea înfăptuirii societăţii fără clase: altfel spus, în deposedarea de Operă. Tocmai în acest sens, poate că societatea post-comunistă deschide perspectiva unei analize în termeni de comunitate in-operantă, suspendată ca operă. Pe lîngă reacţia de multe ori violentă a reapropriерii unui comun substanţial, societatea postcomunistă este aproape simultan recaptată sau recuperată în dimensiunea operativă a modernităţii globale.

Caracterul improductibil sau inoperabil al comunităţii pe care îl relevă experienţa modernă înseamnă că ea nu este de ordinul lucrului sau al muncii, al lucrului ca produs al muncii. Ceea ce implică în acelaşi timp o suspendare a Subiectului muncii, a producătorului sau a Muncitorului înţeles ca subiect al producerii condiţiilor de posibilitate ale unei producţii infinite. Limita acestei voinţe de a-şi apropria condiţiile de posibilitate ale unei producţii infinite nu este o constrîngere morală, ci un rest de negativitate inapropriabil.

Urmărind mai departe această asociaţie, dezactivarea ar putea purta în modernitatea noastră tîrzie numele demobilizării. Aceasta, desigur, în măsura în care convenim asupra afirmaţiei potrivit căreia mobilizarea este numele

8. "*Comunitatea de nemărturisit:* să însemne oare asta că ea nu se mărturiseşte sau că ea este astfel încît nu există mărturisiri care să o reveleze, fiindcă, de fiecare dată cînd am vorbit despre modul său de a fi, avem sentimentul că nu am surprins din ea decît ceea ce o face să existe în absenţă?" Maurice Blanchot, *La communauté inavouable,* Paris, Minuit, 1983, p. 92.

9. Potrivit lui Blanchot, ar fi mai potrivit să vorbim, recurgînd la aceeaşi paradoxală structură a lui *fără,* de o aparţinere fără apartenenţă ("un appartenir sans appartenance"). Cf. M. Blanchot, *L'entretien infini,* Paris, Gallimard, 1995, p. 305.

10. Jean-Luc Nancy, *op. cit.,* p. 92..

pe care *energeia* sau *opera* îl poartă în modernitate[11]. Suspendarea naturii de operă a comunității nu înseamnă neaparat că am avea de-a face aici cu o demobilizare totală, fie și numai pentru simplul motiv că obsesia totalității și a totalizării constituie propriul operei. Suspendarea, ne-împlinire fiind, nu poate constitui o nouă totalizare. Așadar ieșirea din *energeia,* suspendarea comunității ca propriul său *ergon* ne-ar conduce la o experiență a demobilizării. Cu singura și decisiva reținere: ca această demobilizare să nu devină la rîndul ei o (altă) mobilizare, așa cum se întîmplă în cazul tuturor activismelor. Comunitatea fără opere, suspendată ca operă și care suspendă opera, nu este o altă comunitate, dincolo sau dincoace de comunitatea înfăptuită, operată, ci este temeiul său paradoxal, neîntemeierea sa. Gradul zero al comunității este de asemenea locul în care faptul de a fi unii împreună cu alții rezistă reaproprierii în orizontul operei, al punerii în operă potrivit calculului unui program sau al unui plan, arhi-comunitatea, dacă putem spune astfel, care excedă și deschide orice comunitate determinată oferind-o comunicării. "Noi împărtășim ceea ce ne împarte: libertatea unei *veniri* incalculabile și improbabile a ființei la prezență, care nu ne pune niciodată în prezență decît pe *unii* în prezența *celorlalți,* adică a libertății *noastre,* experiență comună a expunerii în care se întemeiază comunitatea, dar nu se întemeiază decît prin și pentru o rezistență infinită la orice apropriere de esență, colectivă sau individuală, a împărtășirii ori a întemeierii sale."[12].

Emilian Cioc

11. Cf. Peter Sloterdijk, *Eurotaoism. Contribuții la o critică a cineticii politice,* Cluj, Idea Design & Print, 2004.

12. Jean-Luc Nancy, *Experiența libertății,* trad. rom. de Emilian Cioc și Ciprian Mihali, Cluj, Idea Design & Print, 2003, p. 113.

Cuprins

Jean-Luc Nancy:
Prefață la ediția în limba română 5

Notă la a doua ediție 19

Prima parte
Comunitatea absentă 23
Notă 66

Partea a doua
Mitul întrerupt 67

Partea a treia
"Comunismul literar" 99

Partea a patra
Despre ființa-în-comun 111
I *(Despre ființa-în-comun)* 113
II *(Sensul în comun)* 117
III (*În*-comunul) 122

Partea a cincea
Istoria finită 129

Postfață
Emilian Cioc:
Gradul zero al comunității 149

Jean-Luc Nancy s-a născut în 1940 la Caudéran. În 1973 obține titlul de doctor în filozofie cu o teză despre Kant, sub îndrumarea lui Paul Ricœur, iar în 1987, este ales *docteur d'état* cu o teză dedicată temei libertății, sub îndrumarea lui Gérard Granel. A fost profesor de filosofie la Universitatea "Marc Bloch" din Strasbourg, predînd însă la o serie de alte universități printre care Freie Universität din Berlin sau University of California. Printre titlurile sale cele mai importante amintim: *L'absolu littéraire* (în colaborare cu Ph. Lacoue-Labarthe, Seuil, 1978), *La communauté désœuvrée* (Bourgois, 1986), *L'expérience de la liberté* (Galilée, 1988), *Une pensée finie* (Galilée, 1990), *Le sens du monde* (Galilée, 1993), *Être singulier pluriel* (Galilée, 1996), *Hegel. L'inquiétude du négatif* (Hachette, 1999), *La création du monde ou la mondialisation* (Galilée, 2002), *La déclosion* (Galilée, 2005).